

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“LA LIBERTAD Y LA MUERTE EN EL MISTERIO DEL AMOR:
UNA REFLEXIÓN SEGUNDA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE
GABRIEL MARCEL”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

**JOSÉ LUIS SOTO MARTÍNEZ
NÚMERO DE CUENTA: 080423238**

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA**

MÉXICO, D.F.

MAYO 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mi agradecimiento a CONACYT, a la Dirección General De Estudios de Posgrado de la UNAM, por el apoyo que se nos otorga.

A la facultad de Filosofía y Letras y en general a la Universidad Nacional Autónoma de México por ser mi Alma Mater.

A la Dra. Paulina Rivero Weber y a la Dra. María Teresa Padilla; ya que gracias a ustedes, el trabajo no se quedó en simples notas, hoy es un canto a la libertad.

A mi hermano Milo y en memoria de Gabriel Marcel quien fue un hombre libre y, hace más de medio siglo, vio venir estos tiempos horribles.

La tesis está dedicada a todos esos seres que amo:

A mi hermano *Milo*, que acaba de morir, a mi hermana *Tere*, a mi hermano *Jaime* y a su amigo *Roberto* que ya murió, a la bella *Mary Paz* siempre presente.

Y a todos esos seres que han perdido su rostro en el amor y no en el odio, entre todos ellos *Manuel*.

Yo espero en Ti para nosotros, escribí en otro tiempo, y es todavía hoy la única fórmula que me satisface. Pero podemos ser aún más explícitos: Yo espero en Ti, que eres la paz viviente, para nosotros, que todavía estamos en lucha con nosotros mismos y unos contra otros, a fin de que un día nos sea concedido entrar en Ti y participar de tu plenitud.

“El filósofo y la paz”,
Dos discursos y un prólogo
autobiográfico, G. Marcel

AGRADECIMIENTOS

Me imagino caminando con ustedes, mostrándoles cómo percibo el mundo, es decir, el entorno; lo que nos circunda. Y desde mi horizonte tomo posesión, me apropio de él para volverlo mi mundo. En donde ustedes son la presencia encarnada. La presencia viva del amor, los seres que me mostraron que el amor es una comunión de un tú, que se ve pleno de sí, contra el egoísmo, que sería su ruina, su fatalidad.

A todos ustedes gracias por su amistad, por los bellos momentos y también por esos dolorosos días en que la soledad no se apiadó de nuestras vidas, en los que aún en la adversidad permanecieron fuertes y maravillosamente bellos, sí esos días en los que descubrimos que la verdad siempre nos hará libres, inmensamente libres. Gracias a ustedes, porque aunque no pueda ni tocarles, ni verles, siento que están conmigo, sería renegar de ustedes no estar seguro de ello. Gracias también porque: Hablamos el mismo lenguaje. Porque uno solo es el lenguaje del ser. Y su verbo único se llama; *amor*.

Gracias: A mis grandes amistades; Mállela, Claudia, Edna, María Áurea, Alejandra, Mary Paz, a María T. Rodríguez por enseñarme a escuchar el latido del corazón.

Gracias: A mis queridos alumnos; Alma, Elisa, Linda, por mencionar sólo tres.

Gracias: A mis maravillosos maestros; Paulina Rivero, María Teresa Padilla, Medardo Plasencia, Juliana González, Ramón Xirau, Mercedes Garzón. Mauricio P.

Gracias: A mis padres, a mis abuelos y a mis imprescindibles hermanos; J. Estefanía, J. Ricardo, J. Pablo, el Gordo, Teresa, Jaime y a mi hermano Milo que acaba de morir. Y a todos esos seres que han perdido su rostro en el amor y no en el odio.

Gracias por su bendita amistad.

ÍNDICE.

Introducción.....	6
-------------------	---

PRIMERA PARTE

LA LIBERTAD HUMANA Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO

1. La libertad humana

a) Distinción entre problema y misterio.....	23
b) ¿Qué es un hombre libre?.....	35

2. El determinismo de las técnicas de envilecimiento

a) El hombre y la técnica moderna.....	50
b) Las técnicas de envilecimiento en un mundo roto.....	57

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD Y LA MUERTE EN EL MISTERIO DEL AMOR

3. Amor y libertad

a) Adhesión entre amor y libertad.....	64
b) Gracia y libertad.....	72

4. La muerte en el misterio del amor

a) La muerte como problema, o misterio en un mundo funcional.....	79
b) Una reflexión acerca de la reflexión segunda.....	85

Conclusiones.....	90
-------------------	----

Bibliografía.....	97
-------------------	----

Agradecimiento.....	101
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un esbozo sobre la filosofía de Gabriel Marcel. Rememorando, en un pensamiento, que conformó mi tesis de licenciatura, me ocupé de indagar sobre cuestiones relativas a la filosofía del hombre, a la luz del pensamiento de Marcel. En este trabajo aparecieron temas como el de la libertad humana, sin embargo, fue muy breve mi indagación al respecto. De ahí que ahora pretenda ahondar en el tema de la libertad partiendo de esa reflexión previa. Pensando el aspecto metaproblemático de la libertad del ser encarnado.

Los objetivos por los que surgió este trabajo son: en primer lugar mostrar, desde la argumentación de Marcel, en qué sentido la libertad del ser humano sólo puede darse en una situación histórica determinada y cuál es la relación que este hecho tiene con la condición corpórea del ser llamado hombre. En este caso, partimos de la perspectiva de que la libertad humana, no conlleva la idea de una independencia absoluta, sería una injustificada presunción creer lo contrario. El ser humano existe en una situación concreta; desde esta perspectiva, la libertad puede ser concebida y atestiguada. Ahora bien, lo propio del hombre es estar en situación y él existe en situación, lo que a veces corremos el riesgo de olvidar. Empero, es evidente que cuando decimos que lo propio del hombre es estar en situación, no apuntamos ni exclusivamente ni siquiera principalmente al hecho de que ocupa un lugar en el espacio. Estar en situación, es decir, estar situado es estar expuesto, o si se quiere, abierto a una realidad distinta, con la cual de alguna manera entro en relación. Dice el filósofo francés: "...es necesario que yo pueda hacer sitio en mí de alguna manera al otro; si estoy enteramente absorto en mí mismo, fijo sobre mis sensaciones, sentimientos y preocupaciones, me será manifiestamente imposible captar o incorporarme el mensaje del

otro”.¹ Estamos aquí en presencia de dos aspectos de una misma realidad. Conducido a reconocer que mi condición de viviente hace de mí un ser no solamente sometido a determinismos objetivamente reconocibles, sino también expuesto. En todo esto hay una incohesión, pero también una disponibilidad.

Siguiendo este orden de ideas, para el filósofo francés, la existencia humana se refiere al ser encarnado, es decir, al hecho de estar en el mundo: “Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él, siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos”.² Asimismo, en ese ser encarnado, en ese ser *en-situación*; se debe de reconocer en él no digo la síntesis, pero al menos la unión de la exterioridad y la interioridad.

En segundo lugar, fundamentar por qué la libertad humana, es misterio y no problema. Para Marcel, el problema es propio de la ciencia positiva. Lo metaproblemático, como suele ser el misterio, es propio de la indagación filosófica. El problema, a diferencia del misterio, es la sola investigación que se hace respecto de un objeto, que el yo conoce de forma exterior. El misterio, por lo contrario, es una experiencia en la que lo que se da no puede ser considerado como separado del yo. Hay datos que en su misma naturaleza no pueden ser puestos frente a mí, si lo hiciera así, me saldría de la realidad de ellos mismos, como sería el caso de la libertad, del mal, o del ser, por mencionar sólo tres.

Paralelamente a los planos anteriores de misterio y de problema, Marcel distingue dos categorías fundamentales; ser y tener. La obra donde expone gran parte de sus ideas

¹ Gabriel Marcel. *Filosofía concreta*, tr. Alberto Gil Novales, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 104.

² *Ibid.*, p. 30.

sobre el tema, la titula *Ser y Tener*. Para Marcel, tener es la categoría que separa, ser es el ambiente propio de la existencia personal y no separa, sino que une.

El tener, como tal, no está contemplado dentro de nuestra indagación filosófica, sin embargo, al igual que “ser” estarán implícitos en nuestro trabajo. Brevemente expondremos algunas ideas respecto a ser y tener. Primeramente, para Marcel, el tener se revela como el acaparamiento de un objeto material, un utensilio que me apropio. Mi posesión es algo que no soy yo, pero que está conectada al círculo de mi yo. El tener puede ser la actividad de un yo autónomo, un yo que posee cosas materiales; objetos exteriores a él, el aspecto es pragmático. El tener se presenta en otros órdenes, cuando por ejemplo; los sentimientos, las virtudes, por mencionar sólo dos, podemos considerar como cosas poseídas cuando decimos tengo una enfermedad incurable, o creo tener fama de justo, también las ideas pueden convertirse en una posesión a la que me apego, lo que me lleva a reducir el pensamiento a un depósito de objetos inertes. Por otro lado, como afirma Marcel:

Es menester que haya -o sería menester que hubiera- *ser*, que no se reduzca todo a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* -esta última palabra es esencial- o, para usar la frase de Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en ese ser, en esa realidad aspiro ávidamente a participar de alguna manera - y tal vez esta exigencia misma es ya en, cierto grado, una participación, por rudimentaria que sea.³

El ser es metaproblemático y se da de una manera plena en la existencia del hombre. Más aún, existo en cuanto soy. Y, el yo soy se presenta, para Marcel, a mi parecer, como un todo “no-fragmentable”. Por ende, el ser no puede ser nunca objeto de pensamiento. Él es eso a partir de lo cual hay objetos de pensamiento y pensamientos. Pensamos que en este plano el “cogito” no puede prestarnos ningún auxilio. El cogito se sitúa en el umbral de lo válido, y

³ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, tr. Luis Villoro, México, UNAM, 1955, pp. 19-20.

esto es todo; el sujeto del cogito es el sujeto epistemológico. En este aspecto, el cartesianismo implica una disociación de lo intelectual y de lo vital de la que se origina una depreciación y una exaltación de ambos términos igualmente arbitrarios.

Además, para el filósofo Marcel, la existencia en toda su desnudez no tiene nada que ver con el cogito cartesiano. El yo vivo, yo experimento (*ich erlebe* del alemán) es mucho más inicial que el yo pienso. La diferencia, para Marcel, es el punto central de toda ontología; la *encarnación*, cuya realización plena se manifiesta en la existencia humana, siendo el ámbito donde hay ser, o aparece ser.

El ser no se conoce se comprende desde su mundo. En ese sentido, el ser es, para Marcel, un misterio, en la medida en que es presencia y donde hay presencia hay ser. Entiéndase la presencia como una realidad, un determinado influjo. Sin embargo, aquí la palabra influjo debe interpretarse en un terreno metaempírico. Si se interpreta en un sentido físico, como una aportación de fuerzas, nos encontraremos ante una postura física, que sería propia para hacer todas las impugnaciones permitidas. Cuando un ser se me da como presencia significa que no puedo tratarlo como si fuera colocado frente a mí, delante de mí como un objeto. La presencia es más el objeto, lo sobrepasa en todos los sentidos y esa presencia, ese determinado influjo para Marcel, es algo que se revela inmediatamente e irrechazablemente, en la mirada, en la sonrisa, en el acento, en el apretón de manos del ser querido. Empero, poner algo metaproblemático, dirá Marcel: "...es pensar el primado del ser respecto del conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *afirmandose*), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser que, en cierta forma, le es interior".⁴

No obstante, la pregunta por el "ser" es una pregunta muy de Heidegger. Es básicamente, la mencionada pregunta, que para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, está caída en

⁴ *Ibid.*, p. 29.

el olvido. El problema que absorbió la atención de Heidegger y que podemos traducir como una rememoración del sentido del *ser*, cuyo estudio lo llevó a ser considerado como uno de los más grandes filósofos del siglo XX. Y como lo menciona Vattimo:

La rememoración del ser que Heidegger quiere preparar con su obra, superando el olvido del ser en el que se revuelve la metafísica (esto es, la filosofía europea desde los presocráticos a Nietzsche), es un pensamiento que vuelve a recorrer el destino, el Ge-Schick, como lo llama Heidegger, es decir, la totalidad (Ge) del Schick, de los envíos, o sea, de las aperturas del ser que han condicionado y posibilitado la experiencia de las humanidades históricas anteriores a nosotros. Sólo insertando nuestro envío (nuestra Schickung) actual -esto es: el significado actual de "ser"- en el conjunto del Ge-Schick, superamos el olvido metafísico del ser y así escaparemos a ese pensamiento que identifica el ser con los entes, con el orden del mundo efectivamente vigente.⁵

En tercer lugar, trataremos de mostrar la manera en que la libertad descansa en el misterio del amor. El amor, sin lugar a duda, es el centro de la reflexión filosófica de Marcel; es la condición indispensable de la comunión con otro ser en el amor y, no sólo se necesita el amor para lograr la comunión intersubjetiva, sino que la auténtica comunión es amor. La comunión intersubjetiva entendida como la apertura a otro ser, es decir, la comunión con otra persona en el amor. El amor, sin embargo, no puede demostrarse, como no se puede objetivar, ya que no es una cosa de la cual se pueda disponer para lograr lo que el individuo se propone, en este caso, la comunión. Entonces, amar a alguien es despertar a la realidad del otro con su realidad propia, sus propias vivencias y su libertad. Y mediante mi amor a alguien y por su medio hago que el otro sea. De este modo, el amor, no sólo se funda en la comunión ontológica, sino que, dicha comunión, es la expresión viva del amor. En ese sentido, no avanzo sólo a mi destino (en cuando totalidad), elegido por mí, sino en comunión con otro ser.

⁵ Gianni Vattimo. Nihilismo y emancipación, tr. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 22-23.

Y es que, desde nuestro reconocimiento, el amor se realiza como un acto de libertad, no como el resultado de una compensación, por ende, amar es dar no recibir. El dar pertenece al dominio del ser, de lo específicamente humano. ¿Qué puede dar un ser a otro ser? Quizá de lo máspreciado de sí mismo; de su propia vida, en otras palabras, de lo que está vivo en el ser encarnado. Desde esta perspectiva, el amor trasciende la libido -el hambre o deseo sexual- es decir, la integra el hombre a sí mismo, cuando se descubre uno en el otro, solamente así, el amor llega al ser del amado y no meramente a una idea de él. Amar a un ser humano es, tal vez, concederle crédito, acogerle, esperar en él; es prometerle fidelidad. Pero sobre todo, amar en él lo que está más allá de sus cualidades y defectos: su libertad, para no caer en la tentación de convertirlo en objeto de mi propiedad o de mi posesión.

Tengamos presente que, como dice Marcel: “La vanidad corre, el amor ahonda. Si huyes fuera de ti mismo, tu prisión correrá contigo y se estrechará con el viento de tu carrera: si te hundes en ti mismo, se ensanchará en paraíso”.⁶ Hundirse en sí mismo, no consiste en mirar alguna cosa; es una reivindicación, una reestructuración interior, es el acto por el que yo me reconsidero como unidad.

El encuentro que suscita nuestro amor no es una coincidencia fortuita. Pensará Marcel: “Encontrarse a alguien no es solamente cruzarlo, es estar al menos un instante cerca de él, con él; es, lo diré con una palabra que he de usar más de una vez, una *copresencia*”.⁷ Y, sin embargo, el estar con otro no es un punto de partida, sino un horizonte de promisión que es preciso alcanzar y se sitúa al ras de las experiencias

⁶ Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, tr. Ely Zanetti, Buenos Aires, Nova, 1955, p. 31.

⁷ Gabriel Marcel. Filosofía concreta, ed. cit., p. 22.

cotidianas como sería amar, trabajar, por citar sólo dos. Pero el encuentro sólo interesa a la persona en tanto persona; no es universalizable, no concierne al ser pensante en general, sino a un *tú* en particular que me envuelve y me comprende, aunque yo no lo comprenda. Al respecto, Marcel descubre desde niño las relaciones humanas bajo el signo de lo trágico, no sólo queda huérfano a temprana edad, sino que conoció muy pronto los insolubles que marcan la existencia humana de los que se aman.

En cuarto lugar y último, pretendemos hacer explícita como un ejemplo ideal de lo anterior, la concepción de la muerte en Marcel: ésta, como experiencia vivencial, nos abre a un más allá que, como veremos, podemos afirmar o negar. De suerte que, para Marcel, la muerte nunca fue un debate académico, sino un conflicto mortal. La muerte no se la representa él como una aniquilación o anonadamiento del ser, él experimenta la muerte, en este caso, como la ausencia de un ser amado, como la destrucción de una comunión y sólo restaurando esa comunión es como se logra alcanzar la comunión con los espíritus.

En ese sentido, la muerte es misterio, es presencia. Sin embargo, se dirá que la muerte es cierto fenómeno definible en términos biológicos y no es ni puede ser misterio. Quizá la muerte de fulano no nos diga nada, pues, la asumimos como algo no personal. Su carácter trágico está oculto en el desprecio de la vida de nuestros semejantes, seres extraños a nosotros. Pero en el fondo, el carácter trágico de la muerte no se puede ocultar cuando se trata de un ser amado, mi actitud es otra. Y es que: “Aun cuando no pueda ni tocarte, ni verte, siento que estás conmigo; sería renegar de ti no estar seguro de ello”.⁸ Aquí se nos revela la presencia del ser querido que no puedo tratarla como objeto. Entonces, la muerte del ser amado nos dejará una presencia que no tiene nada de fugaz, es comunión y no podrá

⁸ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 70.

degradarse en efigie. Y en efecto, la efigie no es más que un simulacro, es menos que el objeto.

Se le puede argumentar a Marcel que la muerte es exclusivamente mía, una posibilidad siempre presente, por ende, la posibilidad de morir es siempre ahora, no mañana ni algún día y ella es la posibilidad límite de todas las posibilidades, por tanto, no se puede proyectar un después de la muerte, ya que la muerte no es continuidad del antes y después temporal. Desde luego, no podemos hablar de un después de la muerte. Sin embargo, en eso consiste nuestra libertad, en parte, en afirmar o negar, de manera abierta, un más allá.

Pero además, si penetramos en el misterio de la muerte, en su aspecto metaproblemático, descubrimos que ella es ineludible. Moriré es lo que me espera, pero la muerte es no problemática y resulta obvio que todavía no es un hecho. Si fuera un hecho la podría cercar, tomarla como objeto, tendría una representación de la muerte, esto es imposible. Como veremos, la muerte no es un hecho, por ende, me desespera, a veces me desploma, me aplasta, en una palabra me pulveriza, está sobre mí. Empero, no como un hecho, sino más bien como misterio, al cual estoy invitado por mi condición siempre mortal.

El primer paso, para lograr nuestros objetivos es analizar la estructura del misterio en Marcel, con el propósito de llegar a diferenciar lo que para él es problema y misterio. De suerte que, descubriremos nuestra libertad al abrimos a la realidad del otro, para asumir nuestra propia realidad como seres encarnados.

Seguiremos el camino y la manera propia del filosofar de Marcel. De esta forma, no haremos uso de comentarios, o análisis posteriores a su obra. Pero, para Marcel: ¿cómo se debe construir la filosofía? Marcel responde: por una introspección que nos haga descubrir lo más profundo de nuestro ser, para ilustrar lo anterior mencionamos; los valores de la

persona humana, nuestra participación en el ser, nuestra unión al mundo, nuestra comunión con el prójimo y con la trascendencia.

Asimismo, no se espere que presente una exposición sistemática, con base en una serie de pasos racionalmente encadenados. Marcel admiró a filósofos que hicieron que su pensamiento adquiriera sistematización y objetividad. Pero también, en el fondo, guardó una desconfianza a ese tipo de investigaciones, que se presentan en ese orden. Para Marcel corren el riesgo de perderse en meras abstracciones, como se les llega a ver a la manera de un objeto o de una propiedad.

Para algunos filósofos lograr una exposición sistemática, a través de definiciones y teoremas, o como procede la ciencia experimental, es su objetivo a seguir. Consideran que es lo que le da veracidad a sus ideas filosóficas, de lo contrario, según ellos, se les acusaría de hacer investigaciones infecundas e inconsistentes, que serían estériles e incontrolables. En ese sentido, el pensamiento se vulgariza y la noción de elección se pierde. Y el que no a vivido un problema filosófico no está en capacidad de comprenderlo. Por ende, no se trata de construir un sistema de verdades lógicamente concatenadas entre sí, que se deduzcan a partir de ciertos principios indemostrables; éste es el método, que considera Marcel, que han seguido las filosofías racionalistas. Pero sólo es legítimo cuando se trata de las ciencias particulares. Es justo decir que si aplicamos esa lógica, sin ninguna restricción, al conocimiento del hombre, como lo aplicamos a las cosas, evidentemente es imposible. Y es que, tratar de actuar sobre los hombres o de trasponer en ese terreno los procedimientos aplicables a las cosas, para Gabriel Marcel, es como cometer un abuso cuyas consecuencias pueden ser devastadoras.

El filósofo francés rechaza, ante todo, el método deductivo por una enérgica reacción contra las grandes construcciones de la filosofía idealista, sobre todo del monismo

hegeliano que absorbe a la persona humana concreta en el Absoluto. Para Marcel, es imposible construir una filosofía en que yo me traslade al centro del cosmos para considerar la totalidad de los seres, como juez universal, pues soy un ser limitado. Por lo demás, querer considerar al ser como un “objeto” situado frente a mí, es hacer de él un problema ajeno a mi realidad y a mis exigencias más fundamentales. En este sentido, ¿qué caso tiene una filosofía ajena al destino del hombre a sus valores, inquietudes y aspiraciones? ¿Qué motivo tiene una filosofía ajena al drama desgarrador de la existencia humana?

Por último, tampoco se puede adoptar como método el empirista, por su negación de lo universal; quita de la experiencia lo que en ella hay de invención y la iniciativa creadora. Su gran error está en considerar la experiencia como una serie de datos caóticos y no como el conocimiento que hay que conquistar continuamente.

El método seguido por Marcel, puede decirse que comprende tres pasos fundamentales: la admiración, la reflexión y la exploración.

La admiración es una tensión entre el todo del ser que contempla y el todo del contemplado. Es una fuerza, un móvil del ser para elevarse a lo más íntimo de una persona o de una obra.

Para la filosofía es necesario la reflexión. Por ella yo me pongo en comunión conmigo mismo y con los demás; ella es el único recurso del filósofo, rechazada por la “tecnocracia”, sólo ella puede disipar la *confusión* que es el gran mal de nuestro tiempo; ella debe diagnosticar los males de nuestra época y su remedio. Hay dos clases de reflexión: una objetivizante, propia de la ciencia, y otra metafísica que, ejerciéndose sobre la primera, descubre su carácter parcial y restablece la comunión con el ser rota por la primera. Al respecto, el técnico en general tiene una noción o pre-noción de lo que busca, lo

característico de la indagación filosófica es quien la busca, no cuenta con el equivalente de esa prenocción. El filósofo sólo cuenta con una reflexión segunda. Una primera reflexión tan sólo nos demuestra la situación que se puede reducir a un conjunto de datos. Sin embargo, el filósofo, elevándose sobre esa primera reflexión, como recogiénole hacia una reflexión segunda descubre el misterio. Esto nos presenta la radical imposibilidad de degradar dichas experiencias a meros problemas, como sería el caso de nuestra libertad. A ella nos acercamos por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: "...la reflexión por la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen fueron posibles los procesos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico sin saberlo. La reflexión segunda es el recogimiento en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo".⁹

La exploración principia por sondeo de *situaciones concretas*, que nos descubren el sentido de nuestra vida y los valores universales; no pensando en el bien en sí, en la verdad en sí, en la libertad en sí, sino en aquellos valores que se le confieren a la persona en su dignidad propia. Procede Marcel como un minero que explota una veta que luego se interrumpe, después sigue con otra y con otra... en la esperanza de que un día se organicen en un todo coherente. Considerando que sólo en el plano "objetivo" de las ciencias puede haber veracidades "universales" que se impongan a cualquiera y que en filosofía nada pueda imponerse al ser encarnado si no responde, de alguna manera, a una exigencia interna.

El método de Marcel tiene un cierto contacto con la fenomenología; pero Marcel no se detiene en el análisis de estados psicológicos, sino atiende a los modos fundamentales de la vida humana, a sus aspiraciones, exigencias, implicaciones; enfatiza la intencionalidad concreta de nuestras actitudes subjetivas.

⁹ Ibid., p. 43.

Dichas experiencias concretas nos revelan el ser y son una cierta participación de él, ya que el carácter específico que ha sido siempre el suyo, el de Marcel, es la búsqueda por una filosofía concreta: “En consecuencia, mi tarea, vuelvo a repetirlo, no será exponer un sistema filosófico susceptible de llamarse marcelismo -tal palabra tiene para mí un sonido casi burlesco-, sino más bien retomar mi obra total bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando, sobre todo, su orientación general”.¹⁰ Dice Marcel. Y con esa intención reasumiré su reflexión.

Cabe aquí señalar o advertir que Marcel no es anti-intelectualista -no rechaza la capacidad de entendimiento para conocer la verdad-, su recio ataque contra las construcciones idealistas y racionalistas lo mismo que contra el “objetivismo” de las ciencias no implica la negación del valor de las esencias, ni el valor del entendimiento en la elaboración de la metafísica. Sólo insiste, reiteradamente, en que la metafísica no debe construirse, sino a partir de una *situación concreta*, por la totalidad de un hombre comprometido en el drama en el cual puede abrirse al ser, a la comunión con los demás, consigo mismo y con la trascendencia, o cerrarse a él. Sin embargo, el abrirse es su salvación, su grandeza; el cerrarse será su ruina, su fatalidad.

Para nuestro estudio, nos centraremos en las siguientes obras de Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (1933); *El misterio del ser* (1949-1950); *Los hombres contra lo humano* (1952); y *Decadencia de la sabiduría* (1953). De manera periférica serán: *Filosofía concreta* (1940); *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza* (1945); *Ser y tener* (1935) y sus obras de teatro; *el Emisario* (1949), *Roma no está ya en Roma* (1951) y *un Hombre de Dios* (1925).

¹⁰ Gabriel Marcel. El misterio del ser, tr. María Eugenia Valentié, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, p. 15.

En la obra completa de Marcel es necesario reconocer la especial importancia que tienen sus conferencias, por mencionar, las pronunciadas en la Universidad de Aberdeen, que conforman sus Gifford Lectures (1949-1950), como filósofo concreto y dramaturgo manifiesta de ese modo sus ideas. Para el filósofo de *Homo Viator*, la conferencia se convierte en una auténtica comunicación, nos entrega su pensamiento para que podamos compenetrarnos cabalmente con su contenido. Y puesto que ve amenazado al ser humano, intentó contribuir con su palabra a *humanizar un mundo* que quiere perderse en el odio y la abstracción.

Estas últimas líneas creo que justificarían nuestro trabajo, a la luz de su palabra que se desborda en sus escritos y como todo filósofo, pretende a fin de cuentas dar una respuesta al problema fundamental del hombre: Cuál es el sentido de la existencia humana y cómo este hecho se entrelaza con la libertad del ser humano, serán sus dos preguntas clave.

La respuesta de nuestro autor es que el hombre no puede explicarse a sí mismo, sólo en el caso de que se abra a una trascendencia. Esto lo fundamenta Marcel, a través de varias indagaciones existenciales, en las cuales ocupa un lugar especial la esperanza, sin embargo, por el momento, el lugar primordial para nuestro análisis existencial lo ocupará la libertad. Así, pues, observaremos cómo esboza una metafísica de la libertad del ser humano y concluiremos el presente trabajo con un sencillo intento de apreciación y crítica personales.

PRIMERA PARTE

La libertad humana y las técnicas de envilecimiento.

La reflexión de segundo grado, la reflexión filosófica no es más que para y por la *libertad*; nada exterior a mí puede obligarme; en ese sentido la idea misma de obligación está vacía de todo contenido posible.

“El ser encarnado”,
Filosofía concreta, G. Marcel

PRIMERA PARTE

LA LIBERTAD HUMANA Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO.

1. LA LIBERTAD HUMANA.

- a) Distinción entre problema y misterio.
- b) ¿Qué es un hombre libre?

2. EL DETERMINISMO DE LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO.

- a) El hombre y la técnica moderna.
- b) Las técnicas de envilecimiento en un mundo roto.

1. LA LIBERTAD HUMANA.

a) Distinción entre problema y misterio.

b) ¿Qué es un hombre libre?

a) Distinción entre problema y misterio.

Expondremos aquí el significado y la importancia del “misterio”, en el pensamiento de Gabriel Marcel, para poder acceder a nuestra libertad como metaproblemática, con el solo propósito, de no caer en una problematización de nuestra libertad lo cual sería caótico e inconsistente.

La palabra *misterio* figura por vez primera en la terminología de Marcel en una obra de 1919, *L'Iconoclaste*. Jacques y Abel, personajes de la obra, buscan, a través de las palabras, el diálogo que los haga entender lo verificable de lo no verificable. En este caso, Jacques quiere ver, oír, también tocar. Abel siente que es una tentación, que no puede engañar a lo mejor de uno mismo. Sin embargo, Jacques sólo cree en lo que objetivamente nos da un conocimiento verificable. Abel cree que el conocimiento anterior destierra, desune. Lo único que reúne es el misterio y solamente puede descubrirse por el amor, o sólo para él se hace visible. Por ende, hay en cada uno de nosotros dos hombres: el que reclama pruebas, es decir, el que requiere un conocimiento objetivo de la realidad, y el que proclama la necesidad de elevarse por encima de estas pruebas y de estas seguridades. Y es que, en la copresencia del amor, no hace falta que intervenga la comprobación.

Estará clara también y es fundamental, que el misterio no sea interpretado como lo hacen los agnósticos, como una laguna del conocimiento, como un vacío que debe llenarse, sino, por lo contrario, como una plenitud. Por consiguiente, toda confusión entre el *misterio* y lo *incognoscible* debe ser cuidadosamente evitado. Lo *incognoscible*, no es en efecto, más que un límite de lo problemático. El misterio nada tiene que ver con ese elemento bruto, opaco al pensamiento. El misterio, por el contrario, reconoce en él su origen y su foco. El misterio es auténtico misterio y es precisamente luz: no puedo mirarlo en sí mismo. Y, sin embargo, hace posible mi mirada. Pero incluso esta metáfora óptica debe ser superada. La

luz que despide el misterio no es “vista”, conocida en sí misma, pero favorece la eclosión del pensamiento como la luz del sol hace posible la fotosíntesis de los seres orgánicos.

El misterio es, pues, una presencia, es decir, una participación que fundamenta nuestra realidad de sujetos. Sin él la vida sería irrespirable: “Pero también es necesario que esa palabra misterio no sea un simple letrero colocado en la entrada de un camino”.¹

El misterio es coextensivo a lo que Marcel llamaría de buen grado la metatécnica. ¿Qué entender por tal? Tal vez la esfera infrangible a la cual los técnicos no tendrán acceso jamás. Ellos pretenden un conocimiento objetivo de la realidad. Y así como las técnicas son indispensables en el dominio que les corresponde, pero no pueden pretender agotar la realidad, así en el misterio, las sombras y las luces de la persona amada, son conocidas, sin duda, pero también, y sobre todo, asumidas de una vez para siempre en la promesa de la fidelidad.

Por ende, el punto de partida de nuestra exposición será, primeramente, plantear la diferencia entre problema y misterio. La distinción, representa el punto central sobre el que gira todo el esfuerzo de Marcel para ahondar en el misterio ontológico y en consecuencia, en el misterio de la libertad humana.

Para entender, lo que significa la expresión “misterio ontológico” se necesita comprender la visión que Marcel tiene de la realidad. Él ve la realidad como existiendo en dos niveles; el nivel de lo problemático y el ámbito del misterio ontológico. Para Marcel hay dos modos de reconocer la realidad; la que está en contraste conmigo, representa el problema y la que me tiene implicado, fundamenta el misterio. De aquí surge la distinción entre problema y misterio.

¹ Gabriel Marcel. Los hombres contra la humano, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Hachettess, 1955, p. 12.

El problema, comúnmente, es una inquisición que se hace respecto a un objeto que el yo aprehende de una forma exterior. En esta dualidad objeto-sujeto la que caracteriza al cogito cartesiano, los términos aparecen desprendidos de la unidad. La división se presenta como una relación entre dos términos irreductibles y perfectamente separados. En dicha dualidad, objeto es lo que está arrojado allí ante mí y que siempre permanece separado de mí, una realidad con la que nunca me podré comunicar. El objeto lo puedo dominar, reducir o cosificar. En efecto, pertenece al orden del ver y del tener, no al reino del ser. Y que Marcel llama lo “problemático” mundo de la irreductible distinción entre objeto y sujeto. Tal es el resultado que arroja el análisis del pensamiento objetivo. En él aparece el ser irremisiblemente perdido.

El problema puede ser un problema científico o un problema matemático, por mencionar sólo dos. Aun en los problemas matemáticos en los cuales el objeto es mental y por lo tanto no existe con independencia como existe un objeto físico, aun para este tipo de problemas, digo, se puede llegar a una solución. Para la solución de los problemas teóricos o técnicos hay una solidaridad rigurosa, ya que, para Marcel: “...los problemas teóricos dependen de técnicas definidas y, a la inversa, los problemas técnicos sólo pueden resolverse donde hay cierto saber teórico previamente constituido”.²

Lo relevante en el problema, para que sea tal, es que los datos no me incluyan a mí como sujeto. Teniendo en cuenta lo anterior, un problema, a diferencia de un misterio, no toma en cuenta la visión propia del científico que analiza el problema, ya que el conocimiento debe ser un análisis objetivo y racional de la realidad. Objetivo; exento de parcialidad, voluntaria o involuntaria. Racional; relacionando causas y efectos de modo demostrable y cuyo valor está dado por su método experimental. ¿Qué es el método

² Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 18.

científico? Es la forma de proceder de la ciencia, es el instrumento que tiene para adquirir sus conocimientos.

Existen ciertos límites en el método experimental, que surgen de la forma parcial de considerar la realidad, que el conocimiento científico nunca podrá superar. Se encuentran más allá de su campo de trabajo, pues el método que ha desarrollado no le permite alcanzar esos determinados aspectos de la realidad humana. Los conocimientos sobre las realidades metaempíricas; como suelen ser la conciencia y la libertad, por mencionar sólo dos, están más allá de su metodología, de sus procedimientos técnicos, y deben estudiarse con una forma de investigación distinta al de las ciencias naturales, tal vez, como la investigación filosófica.

¿Por qué la investigación filosófica? Como hemos venido advirtiendo, la filosofía desde esta perspectiva se encuentra en el ámbito del misterio y no de lo problemático, ya que la filosofía es la búsqueda de la verdad, a través del acuerdo, y no la posesión de ella. La filosofía no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones, ni confesiones, sino en la realización histórica del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en la que se encuentre en cada caso un hombre es el sentido del filosofar.

A diferencia de la filosofía, el mundo de lo problemático es, propiamente, el dominio de la ciencia, es decir, de la investigación racional, del control técnico. En este campo de investigación, la certeza es definida por lo que la mente puede formular en un problema, para resolverse y contenerse en una fórmula. Asimismo, la realidad viene a ser la suma total de estas partes. En este proceso, el hombre construye un mundo artificial: ese creciente cuerpo de ideas llamado "ciencia", que puede caracterizarse como conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible.

En el mundo de lo problemático, el objeto es el mero término de un acto intelectual, nada hay ya en él del dato existencial. El sujeto, por su parte, es totalmente impersonal, es el *sujeto en general*; parece enteramente alejado del sujeto concreto, personal, único realmente existente. Así pues, los seres humanos suelen ser vistos como estadística, como casos. Ellos son definidos en términos de sus funciones vitales (por ejemplo sus funciones biológicas) y sus funciones sociales. El individuo es considerado bajo esta perspectiva como una máquina biológica, con sus variadas funciones sociales, por tanto, no hay nada más en torno a él, únicamente su identidad con los procesos biológicos que le mantienen vivo, su tipo de trabajo y el número de posesiones adquiridas. Aquí, todo individuo es simplemente un haz de funciones. Aparece ante sí mismo y ante los demás como mero agregado de funciones vitales y sociales que la sociedad debe de registrar.

Para llevar un control o registro de todos esos datos, es preciso un libro de contabilidad vital cuyos datos variarán de país a país y es que varían los climas, los empleos, las leyes, los idiomas y demás variantes. Pero lo que no varía es el registro de contabilidad: "...el individuo ha llegado progresivamente a tratarse a sí mismo como un agregado de funciones cuya jerarquía le parece problemática, sujeta, en todo caso, a las interpretaciones más contradictorias".³

Pero también, en un mundo tecnificado y funcional, la imagen del jubilado nos da inconfundiblemente la sensación de estar expulsados de la vida. Para Marcel: "En un mundo de esta clase, la tolerancia con que se beneficia el jubilado tiene algo de risible y siniestro".⁴ En un mundo así, el jubilado se convierte en un desecho, en una máquina averiada y se tiene que sustituir. El jubilado es propiamente una carga para el Estado, un

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

parásito que no tiene más función que desempeñar. Se convierte en una cosa vil y su única función, si es que la tiene, es esperar la muerte, pues, no podemos decir que vive; está muerto en vida, todo su vigor y entusiasmo han cesado, en una palabra se han desvitalizado y tiene que vivir bajo el peso y el poder de la economía del Estado, en un orden social inhumano y en una filosofía inhumana también, que han logrado por igual adherirse a las inteligencias indefensas. Ante lo cual, dice Marcel:

He tenido ocasión de escribir que, con tal de tomarla en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y de lo vacío me parecía más fundamental que la de lo uno y lo múltiple. Esta observación cobra aquí todo su significado. La vida en un mundo centrado en la idea de función está expuesta a la desesperación, porque, en realidad, ese mundo está vacío, porque suena hueco; si resiste a la desesperación es sólo en la medida en que, en el seno de esa existencia y a su favor, actúan ciertas potencias secretas que no está en capacidad de pensar o de reconocer.⁵

Si bien Marcel no aclara de inmediato a qué se refiere al nombrar esas potencias secretas, nosotros consideramos que dichas potencias son la disponibilidad, el amor, por mencionar sólo dos, aspectos fundamentales de la filosofía de Marcel; de hecho el tema del amor es el núcleo de su filosofía.

En contraste con el mundo de lo problemático, para Marcel, está el mundo del misterio ontológico; que se refiere usualmente a discusiones acerca de la naturaleza de la existencia o “ser” y una cuestión ontológica busca elucidar la estructura subyacente de la realidad. Y un filósofo desde la ontología puede preguntar ¿Cuál es la naturaleza del ser? ¿Por qué hay cosas o no nada?⁶

Por ende, la reflexión que se mueve en lo problemático, por tanto en la separación entre objeto y sujeto, no puede darnos las respuestas que necesitamos, ya que, al

⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁶ Aquí evidentemente se está haciendo alusión a la Introducción a la metafísica de Heidegger.

preguntarse por el ser, establecerá un tajante corte entre el ser pensado y el pensamiento que reflexiona por el ser. Sin embargo, interrogándose sobre su relación con el ser, la reflexión se encuentra incapaz de dar respuesta, puesto que ella misma es uno de los términos del problema. La reflexión se ve forzada entonces a postular al ser como trascendente a ella misma. En dicho acto, la reflexión desemboca en un terreno que está más allá de lo problemático, más allá de la distinción irreductible entre objeto y sujeto, entre ser pensado y pensamiento del ser. Estamos en otro nivel totalmente distinto del problema, hemos alcanzado la esfera de lo que Marcel llama: *el misterio*.

En otras palabras, una primera reflexión tan sólo nos muestra la situación que representa un problema, que podemos reducir a un sistema objetivo, a un conjunto de datos. Pero sólo elevándose sobre esa primera reflexión, como recogiénola hacia una reflexión segunda descubrimos el misterio, que nos presenta la radical imposibilidad de degradar las experiencias, que alcanzamos mediante actos que son significativos, a meros problemas, como sería; el amor, la libertad, por citar sólo dos.

Ahora bien, antes de presentar nuestro análisis sobre el misterio, hay que hacer notar que el mundo funcional está henchido de problemas y está animado de la voluntad de no dejar ningún lugar al misterio. De anular o tratar de eliminar el misterio y es, para el filósofo francés: "...en el mundo funcionalizado de que hablamos, hacer actuar en presencia de los acontecimientos que rompen el curso de la existencia -el nacimiento, el amor, la muerte-, esa categoría psicológica y pseudocientífica de lo *enteramente natural*".⁷ Para Marcel, se trata del residuo de un racionalismo degradado, según el cual, la causa explica el efecto, es decir, da cuenta de él. En un mundo de esa especie hay una infinidad de problemas, porque las causas no son conocidas en detalle y hay lugar para las

⁷ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 17.

investigaciones indefinidas: “En un mundo tal, la exigencia ontológica, la exigencia del ser, se extenúa justo en la medida en que, por un lado, la personalidad se fracciona, mientras, por el otro, triunfa la categoría de lo *enteramente natural*, y en que se atrofian por consiguiente lo que habría que llamar quizás las potencias del asombro”.⁸

Prosiguiendo con nuestro estudio, para Marcel, relacionado con la cuestión ontológica está la noción de misterio, que pertenece a esas potencias del asombro. De acuerdo con Marcel: “...un misterio es un problema que tropieza en sus propios datos, que los invade y, por ende, se rebasa como simple problema”.⁹ Vemos aquí el problema tropezar con sus propios datos, en ese mismo instante se niega (o se trasciende) en tanto que problema y se transforma en misterio y aparece como un fenómeno que no puede ser entendido o interpretado, a través de un análisis empíricamente racional, siendo, en efecto, el misterio una experiencia, en la que lo que se da, no puede ser considerado como separado del yo. Es decir, hay datos que, en su misma naturaleza, no pueden ser puestos frente a mí y si lo hiciera así, me saldría de la realidad de ellos mismos. De esta manera, el misterio lo capto en la medida en que me atañe, en la medida en que estoy implicado en él. Y, aunque la realidad del misterio no pueda ser vista o comprendida parcialmente, el misterio no puede estar contenido o meticulosamente categorizado por un lenguaje técnico como absurdo. No es así, en el misterio yo me encuentro inmiscuido en mi propia interioridad, es decir, hasta la médula. En cierta manera estoy en su interior, él me envuelve y me comprende, aunque yo no lo comprenda. Y, sin embargo, no hay que decir, he sido

⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

modificado por él como por una causa exterior: “No, él me desarrolló desde dentro, actuó respecto de mí como principio interior a mí mismo”.¹⁰

En el misterio desaparece la distinción entre lo en mí y lo frente a mí. Él es precisamente la condición que hace tal distinción posible. En él, la irreductible escisión entre sujeto y objeto, característica del cogito, queda borrada, es decir, trascendida.

El misterio es, pues, lo metaproblemático, la esfera propia de la metafísica. Al alcanzar lo metaproblemático, llegamos al humano ser. Éste no es uno de los datos del cogito, sino su condición de posibilidad. No es un término que se presente ante el pensamiento para ser afirmado por éste, sino el ámbito mismo en el que se mueven el pensamiento y su objeto. Así, el ser no se encuentra saliendo del cogito, el problema del ser no puede encontrar su solución en un cogito puramente epistemológico, sino en la interioridad de su propio movimiento reflexivo. Es decir, que en el momento en que la reflexión se vuelve sobre sí, se recoge sobre sus propios datos, en ese momento alcanza un sujeto no vacío, sino existente y que abarca también en su realidad todo el contenido empírico. El sujeto ya no es “de él mismo”, sino que existe y, como tal, participa íntimamente con el objeto también existente.

En la solución del misterio se tiene un requisito de importancia capital, que si no se toma en cuenta se falla desde el principio. El reconocimiento de la libertad humana, que no admite prejuicios, es decir, principios y afirmaciones abstractas. En ese sentido, el pensamiento filosófico es el pensamiento libre: “Digamos simplemente que si el pensamiento filosófico es el pensamiento libre, en primer lugar es porque no quiere dejarse influir por ningún prejuicio. La noción de prejuicio debe tomarse aquí en su extensión

¹⁰ Ibid., p. 36.

máxima”.¹¹ El misterio, visto desde esta arista, se aleja de lo problemático y forma parte de lo metaproblemático y afirmar lo metaproblemático, pensará Marcel: “...es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo que no puedo dudar sin contradicción”.¹²

¿Será lo metaproblemático, para Marcel, un contenido de pensamiento? Categóricamente diremos que no. Pues un contenido, a pesar de todo, es algo extraído de la experiencia; mientras que, para Marcel: “...sólo podemos elevarnos a lo metaproblemático o aun al misterio por un procedimiento que nos desprenda o nos despegue de la experiencia. Desprendimiento *real*; desapego *real*, y no *abstracción*, es decir, ficción reconocida como tal”.¹³ Por ende, lo que podemos hacer ante el misterio, en primer lugar, es reconocerlo y, en seguida, aproximarse más y más a él, con una actitud peculiar que Marcel llama recogimiento, que es el acto mediante el cual me recobro como unidad y que consiste en una reflexión concreta sobre los datos encontrados en el propio sujeto.

En la resolución de un problema puedo llegar a tener fórmulas o técnicas para acceder a un resultado, cosa que no sucede con el misterio, en él me abro mi propio camino, es decir, me lo labro en el recogimiento interno, en este retiro, me reconozco como un ser capaz de recogerse y de atestiguar que no es un viviente puro y simple, una criatura sin dominio sobre su vida.

Dicha recogimiento no debe confundirse con el movimiento dialéctico de autoconciencia, es decir, dar vuelta sobre sí. Para el filósofo francés: “Volver en sí no significa ser para sí y mirarse en cierta forma en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Por el

¹¹ Gabriel Marcel. El misterio del ser, ed. cit., p. 24.

¹² Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 37.

¹³ Ibid., p. 38.

contrario, diría yo, estamos aquí en presencia de la paradoja que es el misterio mismo en virtud del cual el yo en que vuelvo deja, por ello mismo, de ser suyo”.¹⁴

El yo no se encierra ya en su especificación frente al objeto. Y es que, a pesar de todo, un contenido es algo extraído de la experiencia; mientras que sólo podemos elevarnos a lo metaproblemático o aun al misterio por el recogimiento, que como procedimiento nos desprende o nos despega de la experiencia empírica. Sólo en el misterio se cumple ese desprendimiento; que es esencialmente, el acto que me recobra como unidad. Pero esta recuperación presenta el aspecto de una distensión, de un abandono. Como dice Marcel: “En el seno del recogimiento tomo posición -o, con mayor exactitud, me pongo en estado de tomar posición- frente a mi vida, me retiro de ella en cierto modo, pero no como el sujeto puro del conocimiento; *en ese retiro llevo conmigo lo que yo soy y lo que quizás no sea mi vida*”.¹⁵

Y en el seno del recogimiento, la libertad no es el libre arbitrio clásico. No es una propiedad del hombre, que él poseyera como se posee una cualidad. La libertad es creación, que la existencia humana se impone a sí misma. Yo mismo decido mi manera de ser, al ritmo de mis propias posibilidades. La libertad es, por lo tanto, *misterio*, y como tal, debe ser conocida y asumida.

Asimismo: “Lo que es esencial en el creador es el acto mediante el cual él se pone a disposición de una causa que, en cierto sentido, depende de él en su ser, pero que al mismo tiempo se le presenta como algo situado más allá de lo que él es y más allá de lo que él puede confiar que extraerá directamente de sí mismo”.¹⁶ Lo anterior Marcel lo aplica al artista y a la misteriosa gestación, que es lo único que hace posible la obra de arte. Pero

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ Gabriel Marcel. En busca de la verdad y la justicia, tr. Juan Godo, Barcelona, Herder, 1967, p. 161.

también lo podemos aplicar a la creación de sí mismo, en esa creación se produce un desarrollo personal, aunque el proceso creador es menos patente no por ello es menos real. Sólo que aquí lo que la persona debe crear, es crearse a sí misma. Para nuestro autor la persona sólo se realiza en el acto, mediante el cual aspira a encarnarse (en una obra, en una acción, en la totalidad de la vida), pero, al mismo tiempo, es propio de su naturaleza que nunca se consolide o se cristalice definitivamente en esta encarnación particular. Y es que en el fondo, participa de la inagotable riqueza del ser del cual procede.

El hombre debe encontrar su libertad, por ende, debe encontrar el camino que le salve, para no caer en la angustia de sí mismo. Camino que debe quedar abierto para los demás hombres. Más posiblemente, digamos que tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros, en el modo de Marcel, es decir, para aquellos que pueden encontrarse con este pensamiento que es el mío. Como un filósofo: "...que más bien se dirige a aquellas personas que buscan a tientas y a menudo con gran angustia, que no a aquellas que han recibido una fe infalible y que en el fondo ya no me necesitan".¹⁷ Lo anterior nos motiva a reflexionar lo que para Marcel sería un hombre libre.

b) ¿Qué es un hombre libre?

Ante todo, conviene decir que, para Marcel, la libertad no puede ser tratada como un "problema", es decir, como algo que está ante mí y puedo resolver de una forma objetiva.

¹⁷ Ibid., p. 99.

La libertad es algo en lo cual yo estoy implicado, algo que afecta mi vida, y no sólo mi vida personal, sino también a la intersubjetividad, o sea, a la comunidad del nosotros. Por tal motivo, la cuestión de la libertad sólo se puede abordar a través del “misterio” que, para Marcel implica una actitud de recogimiento que nos libera de nuestro apego, incluso legítimo, al mundo de lo comprobable o verificable.

Siendo el misterio un problema que lo invaden sus propios datos, una realidad que me envuelve, una afirmación que, no sólo profiero, sino que soy, en consecuencia, está más allá del sistema de la causalidad (al menos de la que utiliza la ciencia). El misterio, lo subrayo de nuevo, lo alcanzamos, a través del recogimiento; que no consiste en mirar algo. Es una recuperación, un restablecimiento interior. Cabría preguntarse en definitiva, si no hubiese que ver en él el fundamento de nuestra libertad.

Por ende, la cuestión acerca de la libertad, para Marcel, sólo se la puede plantear un individuo a partir de su propia experiencia. Y para contestar dicha cuestión, primeramente, hay que olvidar la idea inconsistente, según la cual un hombre libre es un hombre enteramente independiente. Lo anterior nos llevaría a sostener un punto de vista completamente abstracto, es decir, una perspectiva ajena a las experiencias de este mundo, que no corresponde a nada con la experiencia tal y como se nos presenta.

En ese sentido, hablar de un ciudadano de un país libre, e ignorar que está sometido a toda clase de obligaciones (fiscales, laborales, militares, familiares, etc.) sería un absurdo, porque sería hablar de un ciudadano de ningún país. Sería crear una idea falsa de la libertad, sea porque un pueblo permanece libre en la medida en que sus ciudadanos aceptan esas obligaciones; pero que, a pesar de todo, le permiten realizarse. En esa realización; lo que importa, en primer lugar, es negar totalmente que la libertad pueda ser tratada como un

atributo global que pudiese ser afirmada o negada de un individuo en particular o del hombre en general.

Por lo anterior, al plantear la pregunta; “¿qué es un hombre libre?”, no podemos discutirla en abstracto, es decir, fuera de una referencia a situaciones históricas concretas. Porque para Marcel: “No se trata pues de preguntarse qué es un hombre libre “en sí”, en tanto que esencia, lo que tal vez no tenga significación alguna, sino cómo en una situación histórica como la nuestra, y que tenemos que afrontar *hic et nunc*, esta libertad puede ser concebida y atestiguada”.¹⁸

Y para comprender qué es un hombre libre, hemos, pues, de referirnos a la significación de “la situación”. Debemos entender que la situación, no es una definición que se pueda transformar en un conjunto de relaciones objetivas, separadas del ser que soy. La situación, más bien, es el centro de la persona, a partir de la cual se crean todas las relaciones. Pero cada persona no es un todo autónomo en un yo contenido en sí mismo, porque, para Marcel, el yo está siempre abierto o expuesto a algo. Como consecuencia, la situación es el lugar en el que una persona habita y mantengo una relación con mi cuerpo, y éste es: “...mediador indispensable mediante el cual puedo actuar sobre las cosas, y esto porque él mismo es homogéneo con respecto a las cosas”.¹⁹

Lo que implica que mi situación sea una situación de encarnación. Como persona no puedo establecerme más acá o más allá de mi situación corpórea, ya que en la encarnación no hay ruptura posible, la excluye mi propia estructura de ser encarnado. Asimismo, la “encarnación” sitúa al ser humano en un cierto momento histórico y en un cierto lugar; nace y se desarrolla en una familia y en un país determinado, y se encuentra siempre

¹⁸ Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., p. 17.

¹⁹ Gabriel Marcel. Diario metafísico, (1914-1923), tr. José Rovira, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 279.

expuesto a las enfermedades, a los sufrimientos y a la muerte. Como tal, somos seres en situación con necesidades como: comer, dormir o trabajar. Pero más allá del mundo de lo problemático, todo individuo es un ser presente a sí mismo, entendiéndolo por esto, algo más que el solo hecho de estar ahí. Porque en una situación encarnada, hay una presencia en la que: "...está siempre implícita una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo".²⁰

En Marcel, la existencia no se confunde con ninguna cosa en particular, no pertenece, como propiedad, a ningún objeto ni a ningún sujeto. La existencia no es un predicado; ni es un término de pertenencia. Nada permite conferir la existencia al sujeto ni al objeto en particular. Es más bien el trasfondo en que el objeto y el sujeto se mueven; es el ámbito en que ambos comunican. En consecuencia, la existencia, para nuestro filósofo, es parte de lo metaproblemático. Si me atuviera al cogito epistemológico, es decir, al dato objetivo, la existencia se confundiría con el sujeto trascendental, en el que la existencia disociada de él para siempre, se relega al dato de la experiencia. Pero en Marcel la existencia no puede nunca atribuirse exclusivamente a la experiencia. Y cuando la reflexión niega la distinción entre pensamiento y objeto (ser) pensado, no alcanza un puro sujeto vacío, unidad lógica del pensamiento, sino que llega a un sujeto existente y a un objeto también existente, es mejor decir, llega a una realidad en la que comunican sujeto y objeto: la existencia.

En Marcel no hay paso de un sujeto como pura unidad sintetizadora a ese sujeto como cosa existente. Porque no hay problema del tránsito del cogito como sede de la posibilidad a la existencia. Aquí queda abolida la separación entre una naturaleza inteligible, sede de la objetividad y una naturaleza sensible, sede de la existencia.

²⁰ Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, ed. cit., p. 17.

Para que se dé esta comunicación de la existencia del sujeto con todo objeto de experiencia, tan sólo necesitamos del “cuerpo”, que es el vínculo de participación del uno con el otro. Aquí la existencia se me revela en mi condición carnal. Y: “Decir que una cosa existe no sólo es decir que pertenece al mismo sistema que mi cuerpo (que está unida a él por ciertas relaciones racionalmente determinables), es decir, que de alguna manera está unida a mí como mi cuerpo”.²¹ Es por esta indisolubilidad entre existencia y cuerpo que podemos afirmar que la *encarnación* es mucho más que un hecho, puesto que es la condición misma de todos los hechos, sea cuales fueren: “Propiamente hablando no es un hecho, sino un dato a partir del cual un hecho se hace posible. Mientras que entre el *cogito* y un hecho cualquiera existe quizá un hiato imposible de llenar”.²²

Y el hombre en la visión de Marcel es ese loco aventurero, ese itinerante viajero que, sediento de comunión universal, de libertad, se prende esperanzado del mundo y tan unido, que ni siquiera en pensamiento puede realmente ponerse fuera del universo. Piensa Marcel que el hombre es ese ser que ocupa un lugar en el cosmos; no como una *res extensa* o como una simple *res pensante*, pero sí como “ser encarnado”. En ese sentido es posible decir que Marcel buscó superar la oposición que Descartes había establecido entre la substancia pensante, el yo puro, el sujeto como cosa pensante, cogito claro y distinto para sí mismo, y la substancia extensa, el cuerpo como cosa extensa, como la suma de partes extrapartes.

En el planteamiento cartesiano, el cuerpo quedaba relegado a un objeto ante un sujeto al que paradójicamente encerraba. En este planteamiento no hay posibilidad de comunión entre las dos substancias. La filosofía postcartesiana lo trató de resolver dándole

²¹ Gabriel Marcel. *Ser y tener*, tr. Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós, 1996, pp. 21-22.

²² Gabriel Marcel. *Filosofía concreta*, ed. cit., p. 80.

prioridad a una de las dos sustancias quedando una al nivel de subproducto o manifestación de la otra. Dicha filosofía osciló entre el monismo materialista y el espiritualista, una forma trágica de escindir al itinerante viajero, que es el hombre.

Empero, las aproximaciones concretas al misterio del ser encarnado no se realizan mediante ideas claras y distintas, es decir, objetivas, sino a través de actos que son significativos. Por medio de una reflexión segunda, dirá Marcel, que conforma el misterio, que se ejerce sobre una reflexión inicial. La reflexión segunda es propiamente, para nuestro pensador, la filosofía misma en su esfuerzo específico por restaurar lo concreto, por encima de las determinaciones desunidas que nos presenta, en este caso, el pensamiento cartesiano.

Así, lo metaproblemático nos lleva más allá del *cogito* a captar el ser que se encarna. Este se nos revela en la unidad del sujeto y del objeto, como condición de ambos. Pero, lo anticipamos, el ser no podrá presentarse ante nosotros; caeríamos de nuevo en la duplicidad del objeto-sujeto y, por ende, en lo problemático.

En el problema los objetos están frente a nosotros; y nosotros los contemplamos. En el recogimiento que establecemos, a través del misterio, por el contrario, tiende a desaparecer la duplicidad del que ve y de lo visto. El pensamiento se retrae en sí mismo y al propio tiempo, atrae a sí el objeto, hasta trascender esa duplicidad. Es evidente, además, que en ningún caso de lo concreto podría olvidar o ignorar el ámbito del tener que es, pues, condición indispensable en el trayecto hacia el ser, que no se establece más que por la transmutación del tener. En efecto, nos elevamos del tener, a ser encarnado, y en hacerlo o no radica nuestra libertad, siendo dicha decisión nuestra grandeza o nuestra fatalidad.

La encarnación será, para Marcel, el dato primordial y fundamental de la metafísica, por oposición a la física del tener. La encarnación es la situación del hombre que se presenta como ligado a un cuerpo. Un cuerpo del cual no puedo decir que es yo, ni que no

es yo, ni que es para mí, a la manera de un objeto. Situación que no puedo decir que es un hecho es, más bien, un dato a partir del cual un hecho resulta posible. Si la encarnación no es un hecho, por el contrario, la situación no podrá ser dominada, sometida o analizada, como pura objetividad. Y cuando declaro confusamente que soy mi cuerpo, no puedo tratarme como un término distinto de mi cuerpo, como algo que tenga respecto de él una relación determinada. De ahí que si trato mi cuerpo como objeto de ciencia, sin darle su valor intrínseco, por el mismo hecho me destierro al infinito.

Es decir, nuevamente establezco una dualidad entre el yo y el no yo, pero recordemos que, para el filósofo francés, cuando más tratemos el mundo como un espectáculo más nos será metafísicamente inteligible, ya que se establece entre nosotros y él, no una comunión, sino una relación intrínsecamente absurda, en la medida en que yo trate el universo como objeto (separación en el sentido de función). Esto me permite preguntarme cómo se ha formado dicho objeto, cómo ha comenzado dicho asunto, sin embargo, al ser pensado o tratado como objeto y el de poseer un pasado que puede reconstruirse estará ligado, al ejemplo de una persona empíricamente dada. Esto supone el acto inicial por el cual me separo del mundo. Pero, para Marcel, ni siquiera con el pensamiento puedo colocarme fuera del universo, sólo por una ficción ininteligible en no sé que punto exterior a él, desde donde reproduciría a escala, las fases sucesivas de su génesis. Sin embargo, para este filósofo, el problema del yo y la génesis del universo son uno y el mismo problema, en otras palabras, son uno y el mismo *insoluble*, es decir, misterio. Solamente así, el universo, no siendo ni pudiendo ser pensado como objeto, es propiamente trascendente a lo que Marcel ha llamado una representación cinematográfica cualquiera. Lo que sería absurdo cuando se trate del universo.

Por ende, el cuerpo en su génesis no es una cosa, que tenga a mi disposición. En la visión de Marcel, mi cuerpo es algo de lo que no puedo disponer, en el sentido absoluto de la palabra, sino poniéndolo en un estado tal que ya no tendré posibilidad alguna de disponer de él. Esta disposición totalizante se reduce, pues, en realidad, a ponerlo fuera de uso. Empero, también, como afirma Gabriel Marcel:

si lo considero como un cuerpo entre otros cuerpos en número ilimitado, seré llevado a tratarle como objeto, como dotado de los caracteres fundamentales por los que se define la objetividad. Por consiguiente, se hace materia de conocimiento científico; se problematiza, pero solamente a condición de que lo mire como *no mío*: este distanciamiento -esencialmente ficticio- está en la raíz de toda ascesis intelectual.²³

Asimismo, no puedo disponer de él como si fuera un objeto, porque hay en mi propia estructura, algo que se opone a que pueda realizarse efectivamente esta relación unívoca entre mi cuerpo y yo. Esto por el hurto irresistible de mi cuerpo, que es inherente a mi condición de hombre, de lo contrario, me desterraría al infinito. En el hecho de pensar o tratar algo como objeto, en el caso de mi cuerpo o del propio yo, se convierte en el acto inicial, por el cual me separo del mundo, como me separo del objeto que considero bajo sus diversos aspectos. Este acto puede ser legítimo cuando se trata de una cosa en particular, pero no cuando se trata del universo, porque, lo subrayo de nuevo, no puedo ni con el pensamiento colocarme fuera de él, tendría tan sólo una ficción ilícita y absurda.

En otras palabras, no puedo colocarme fuera de mi cuerpo y, a la vez, preguntar acerca de mi propio origen, el de mi realidad metafísica. Porque esta insolubilidad está ligada a mi propia posición, al dato metafísico de la existencia, lo que me abre la posibilidad de ser encarnado.

²³ Ibid., p. 31.

Además, todo lo que pertenece al reino del tener es limitado y todo lo que avanza a ser es ilimitado y está más allá de todo inventario. Para acceder al reino del ser, solamente puedo lograr aceptando libremente mi situación. Aceptar libremente mi situación es llegar a entender que el ser no es lógico, no surge de la lógica y mucho menos es una *res pensante*, ni un modo de esencia. Es metaproblemático, en este orden, ser y pensamiento no se encuentran separados, sino que participan entre sí, por ende, el ser no lo tenemos, lo sabemos y se da de una manera plena en la existencia del hombre, porque existo en cuando soy, encarnado en una comunidad viviente. Dicho misterio del ser lo capto: "...en la medida en que *me ata*ñe, es decir, en la medida en que estoy *implicado* en él".²⁴

La experiencia del ser es personal y concreta, porque entre más capaces somos de reconocer el ser singular como tal, más nos orientaremos hacia el ser en cuanto ser. El ser singular brota en la comunidad del nosotros, porque la vivencia del ser nace en la comunidad, porque existimos coexistiendo y es ahí donde reconocemos el ser. El hombre que aún no llega al nivel del ser y que trata a los demás en la categoría del tener, como instrumentos o propiedades, revela, con esto, que todavía no ha llegado a la auténtica existencia humana y personal. En ese sentido, la metafísica de Marcel no es tan sólo una metafísica del ser: es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del yo pienso. Con un carácter esencialmente anticartesiano.

El filósofo Descartes dentro de su planteamiento destaca, por encima de todo rigor intelectual, el "*yo pienso*". El pienso, luego, soy o existo está en contraposición con el somos, porque en la medida en que me comunico con mis semejantes soy y parte de lo que soy lo descubro a través del otro. En gran parte por mi ser corpóreo, en donde el cuerpo aparece como un extraño, como un segundo nosotros, sin el cual no se podría nada. Para

²⁴ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 32.

Descartes esto no sería demasiado claro, porque como él lo expresó: “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros”.²⁵

Desde la visión cartesiana, el cuerpo puede interpretarse como una máquina artificial. Las funciones que se realizan en este organismo tienen una explicación objetiva. Para Descartes siguen un principio mecánico, que se origina en el pensamiento de la física clásica, el principio de acción reacción. Y las funciones propias de esta máquina -que es el cuerpo- tales como la digestión de los alimentos, el latido del corazón, el funcionamiento de las arterias, la respiración, la vigilia, el sueño, por mencionar algunas, son consideradas como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina y proceden de la materia. Además, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento o de vida.

El párrafo final pone de manifiesto el propósito fundamental de Descartes por anular un prejuicio según él, fruto de la ignorancia de la anatomía y de la mecánica clásica, según el cual el alma es considerada el principio de todos los movimientos. Para Descartes no es así, el cuerpo es una máquina que se mueve por sí misma.

El hombre según la interpretación dualista de Descartes es la unión de dos substancias; espíritu (*res pensante*) y el cuerpo (*res extensa*). Empero, el espíritu puede liberarse de las influencias del cuerpo, pues él, como tal, se basta a sí mismo: yo soy puro pensamiento. Yo mismo soy en sí sólo pensamiento; con el otro el cuerpo (que me ata a percepciones sensoriales, a apetitos y pasiones), estoy por cierto unido, pero no soy uno.

Sin embargo, el desligarse de todo es real como pensamiento puro. Un pensamiento que cuando supera la intuición sensorial, pierde también la experiencia del ser y se aleja del

²⁵ René Descartes. Tratado del hombre, tr. Guillermo Quintas, Madrid, Nacional, 1980, p. 50.

medio natural. Este pensamiento mecánico postulado por claridad y distinción no reconocerá más la senda de la experiencia viviente del medio natural, sino con base en una imagen mecánica del mundo, que se convierte en una máquina y los seres humanos en autómatas.

El *cogito* cartesiano que se aísla, es decir, que no se *encarna*, se desliga de todo lo vivido, se vuelve extraño al ser y vacío de él. Es el *cogito* escindido en dos fragmentos. El *cogito* será un estéril intelecto, en medio de una aparente claridad, imaginario en su inexpresividad, porque el pensamiento puro tiene finalmente apenas algo que ver con la realidad de la vida, con las experiencias más radicales y con el ser. Además, el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el yo puro, comúnmente llamado “ego”, logra atribuirse una posición central en el conocimiento.

Pero, además, Marcel piensa que, el ego no lo podemos reducir como lo hace Sartre, a un ego que es simplemente uno entre otros. Lo reduciríamos a la condición de elemento numerable, rompiendo todo intento de comunicación, porque el yo puro, centrado en sí mismo, es un yo siempre cegador y no hay ceguera que no sea global. El yo que se centra en sí mismo, en el fondo, no tiene claridad sobre sí mismo, ignora que él se traiciona en la medida en que concentra en sí toda su atención. Para él lo único que existe es su propio yo. Ignora que el amor legítimo nace en la medida en que me sé amado por los seres que amo. Dice Marcel: “Sólo la mediación del otro puede fundar el amor de sí, sólo ella puede inmunizarlo contra el riesgo del egocentrismo y asegurarle esa lucidez que de otra manera se pierde infaliblemente”.²⁶

Es importante, por una parte, comprender que, el amor jamás florece o se desarrolla en un campo egocéntrico, ya que el amor gravita en torno a cierta posición que no es ni la

²⁶ Gabriel Marcel. *El misterio del ser*, ed. cit., p. 186.

del sí ni la del otro en cuanto otro: es lo que Marcel ha llamado el *tú*. En dichas palabras, ya no soy yo el centro de mi realización, porque en realidad, a través del otro, visto como un *tú*, puedo llegar a comprender el misterio de mi encarnación. Así, el hombre se descubre abierto a una realidad que lo trasciende; pero al mismo tiempo que abierto, para Marcel, el hombre se experimenta íntimamente ligado a lo “otro”; al mundo, por la existencia y a las otras personas, por la intersubjetividad y ligado a la trascendencia.

Y volviendo a la pregunta; “¿qué es un hombre libre?”, tenemos que decir que para Marcel, la experiencia de la libertad está contenida en la misma experiencia del yo encarnado, por la que el hombre toma conciencia de sí mismo frente al mundo. Por ende, la libertad no puede ser tratada como un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado en su esencia. El hombre no es un ser que “tiene” libertad para “hacer” tal o cual cosa, sino que es “libre” en el sentido en el que puede aceptarse o rechazarse a sí mismo. Ser libre significa, entonces ser capaz de decidir el propio destino, buscar su fundamento último, aceptarlo o rechazarlo. Por eso Marcel insiste tanto en no confundir la libertad con el libre albedrío; con el poder que tiene el hombre de elegir entre dos cosas o dos actos igualmente posibles.

Como ser libre equivale a ser “sí mismo”, el ejercicio de la libertad coincide con la tarea de la realización del propio yo. Es importante subrayar que el yo presente no puede ser reducido a un contenido específico, como serían, por ejemplo, mi cuerpo, mis manos, mi cerebro. Se trata de un yo encarnado que representa una unidad; una presencia en plenitud por las cosas externas que hacen que me reconozca en el aquí y en el ahora. Un ser aquí presente que encierra en sí una relación con respecto a otro ser, pero a otro ser que no puede ser tratado como eco o amplificador de la propia complacencia en sí mismo.

El yo encarnado no es una realidad aislable, sino una presencia que desea ser reconocida por otro, por ese testigo o por ese rival, es decir, adversario, el cual dígase lo que se diga, constituye una parte importante de sí mismo. Sin embargo, ese yo no es un lugar de construcción, porque no vive encerrado en sí mismo. De ahí la necesidad desesperada en virtud de la cual incluso el yo más íntimamente centrado en sí mismo espera, en definitiva, del otro y, solamente de él, su validez y reconocimiento.

El yo que trata al otro como si fuera un eco o amplificador, para Marcel, se convierte en un aparato que puede o cree poder manejar a su antojo. El otro será un medio provisional con cuya ayuda yo consigo formarme una determinada imagen, un determinado ídolo de mí mismo. Un ídolo que ha centrado todo sobre sí mismo. Este esfuerzo puede verse favorecido tanto por el fracaso o por el éxito social. Este individualismo es terrible, porque destruye y aniquila por completo la libertad del ser encarnado.

La idolatría al “yo impersonal” nace de una filosofía inhumana, fruto de un racionalismo de lo impersonal. Teoría que se revela engañosa, porque dicha teoría nunca puede ser vivida realmente, a no ser por algunos teóricos, que sólo se sienten bien en medio de abstracciones, pero que de manera terrible han de pagar esta facultad suya con la pérdida de todo contacto real con las cosas y con las grandes realidades de la existencia.

Al remitirnos al marco de la libertad social, y preguntar concretamente por la posibilidad de la libertad política. Un país, al igual que un individuo, es libre no porque sea independiente de manera absoluta, sino que lo es en la medida en que es capaz de otorgar una cierta libertad a sus individuos.

En los regímenes totalitarios, el abuso de poder ha limitado la libertad individual. Sin embargo: “...el individuo mismo, en cualquier país que sea, no solamente depende, sino que aún más, en un gran número de casos, se le obliga a cumplir actos que su conciencia

desaprueba”.²⁷ Por lo tanto, es necesario, para Marcel, lograr que las normas que garantizan los derechos humanos se mantengan: “...pero es necesario agregar en seguida que esas garantías son cada vez menos numerosas, y que a menos que tenga lugar un cambio del curso de las cosas, muy improbable en este momento, son llamadas a reducirse cada vez más”.²⁸

Desde luego, es imposible hablar de libertad, para aquellos que son sometidos a las técnicas de envilecimiento, tal como han sido empleadas en todos los estados totalitarios sin excepción. Como veremos más adelante, esas técnicas llevan al individuo a perder el contacto consigo mismo; le colocan fuera de sí. No podemos pues hablar de libertad en esos casos.

Si pensamos lo anterior en relación con las sociedades actuales, resulta evidente que existe el mismo peligro de manera latente. El mundo contemporáneo ha desarrollado nuevos caminos para aquellas viejas técnicas de envilecimiento. Se trata de procedimientos que, en última instancia, son tan viles como las técnicas de envilecimiento que ponen en peligro la vida del hombre al hacer peligrar su libertad. Marcel menciona que:

cada uno de nosotros, insisto, si no quiere mentirse a sí mismo o pecar por una injustificable presunción, debe admitir que existen medios concretos, susceptibles de ser utilizados contra él mañana y de despojarlo de esa soberanía, o digamos menos ambiciosamente, de ese control sobre sí mismo, que en otras épocas había sido perfectamente fundado mirar como infrangible, como inviolable.²⁹

Entonces, tenemos que reconocer que la situación que hemos de afrontar no dista mucho de aquella descrita por Gabriel Marcel hace 72 años, aproximadamente, en donde el hombre es

²⁷ Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., p. 19.

²⁸ Idem.

²⁹ Ibid., p. 21.

un ser privado del sentido ontológico. Es el individuo que tiende a aparecer ante sí mismo y ante los demás como un haz de funciones.

2. EL DETERMINISMO DE LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO.

- a) El hombre y la técnica moderna.
- b) Las técnicas de envilecimiento en un mundo roto.

a) El hombre y la técnica moderna.

En esa perspectiva, dicho sea de paso, no cabe duda que el hombre del siglo XX y principios de un siglo XXI es, como lo mencionó Gabriel Marcel en 1933, un ser enteramente problemático; ya que, la obsesión de la seguridad en la técnica, la desorbitación de la idea de función y la negativa a reconocer la trascendencia humana, convergen en una misma encrucijada desértica en donde la vida de un hombre no es ya una dicha, un don generoso o una llamada que nos lleve a un anhelo creador. El hombre contemporáneo suele mirar la vida con desconfianza, como algo amenazador que no ha sido pedido. Y no podemos negar que la vida misma es un riesgo; pero el hombre que no acepte este riesgo y centre su vida sobre la seguridad técnica será un hombre que hará crecer en los tejidos de su ser una angustia tal que envenenará su existencia.

Para nuestro autor: "...la técnica se presenta cada vez más a los seres, en quienes toda vida interior está demasiado a menudo cegada, como el medio infalible de realizar un *confort* generalizado fuera del cual no pueden concebir la felicidad".¹ El *confort* se muestra como el único camino susceptible de hacer tolerable una vida que no es ya considerada como una dicha, sino más bien como una broma pesada. Vemos que la seguridad de la vida centrada en la técnica, puede traer consecuencias catastróficas, no sólo contra nuestros intereses en cuestiones que son las fundamentales, sino que también alienta a desarrollar cierta pereza en el individuo, favorece el resentimiento y también la envidia.

Subrayo esto último porque todos sabemos que el *individuo* quiere poseer o conquistar lo que otro posee y cuando se harta de avances tecnológicos, siempre habrá algo que aún no posea; algo novedoso que quisiera poseer. Pero en el instante en que la preocupación por la seguridad técnica domina la vida, no hay control sobre ella. La vida en

¹ Ibid., p. 49.

ese momento, comenta Marcel, tiende a reducirse, a desvitalizarse, en una palabra se fragmenta; con ello llega a la traición, es decir, a la desesperanza y a la pérdida de la vida que se le ha envilecido. Y en la raíz de la desesperación se encuentra, para Marcel, esta afirmación: "...nada hay en la realidad que me permita prestarle crédito; ninguna garantía. Es un caso de insolvencia absoluta".²

Sin embargo, pasando más directamente a la definición de técnica moderna en el pensamiento de Marcel es como sigue: "...toda disciplina que tiende asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado; y es evidente que toda técnica puede ser considerada como una manipulación, como un medio de fabricar o trabajar alguna materia que, por otra parte, puede ser puramente ideal (técnica de la historia o de la psicología)".³ Por ende, la técnica es un saber especializado y elaborado racionalmente que además, para Marcel, presenta el doble carácter de poder ser perfeccionado y transmitido. Empero, cuando pensamos en la técnica moderna no hablamos en una suma de las diversas formas de la técnica, la cual se produciría mediante acumulación. Hablamos o pensamos más bien en la razón humana en tanto ésta se aplica a aquello que, para el filósofo francés, podría llamarse la explotación de la tierra, de la vida sobre la tierra y como posibilidad, la explotación en otros planetas, porque todavía no sabemos si podrá realizarse.

Al respecto, desde el punto de vista de la técnica, el mundo tiende a presentarse como simple cantera de explotación. Esto es: en algo que está ahí para ser explotado, cesado, consumido. El hombre aparece aquí como una potencia técnica, único foco de orden o de organización. En un mundo que según todas las apariencias, le ha producido por azar. Y es que, desde nuestra perspectiva, donde predominan las técnicas, el ser encarnado,

² Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 47.

³ Gabriel Marcel. Incredulidad y fe, tr. Fabián García, Madrid, Guadarrama, 1971, p. 21.

es decir el hombre, se presentará como objeto de posibles técnicas. En su conjunto estas técnicas se revelan eficaces cuando tienden a seccionar al sujeto que las inventó, convirtiéndolo en su objeto de estudio.

Por lo general, en la misma medida en que tiende el mundo a tecnificarse, tanto más se pierde el sentido de la vida. Para Gabriel Marcel, esto se debe a que el perfeccionamiento de las técnicas está ligado al empobrecimiento máximo de la vida del ser humano. A partir de esta afirmación: “Hay que hacer notar, sin embargo, que allí donde las técnicas prevalecen en todos los sentidos, sólo permanece inexpugnable en el sujeto -se entiende, en la realidad concreta- el sentimiento inmediato de placer y de pena”.⁴

En ese sentido, evocaré algunas líneas de Georges Navel, el autor de *Trabajos y recorridos*, que Marcel retoma en su libro *La decadencia de la sabiduría*. Las palabras que son expresadas con fuerza y precisión sobre el medio técnico. La cita versa así:

En el mundo de la fábrica, lo que resta de la naturaleza es el hombre, el compañero, el semejante. Solo, uno reventaría. No más planta, ni árboles, ni perros. Un mundo enteramente artificial, que fabricó el esfuerzo humano. Sólo materias duras, densas. El material con que están hechas las manos es muy frágil en relación. En el mundo fluido del metal, encontrar un camarada es un alivio.⁵

En ese medio artificial, para Marcel, lo que impera es una voz de mando. Se dirige no a un ser humano, sino a una cosa, a un artefacto. La auténtica fraternidad se paraliza, ya que las fuerzas que surgen de un medio técnico, las más de las veces, tienen como finalidad la pura dominación. Contrastando con lo anterior, en un medio humano, el ser encarnado está presente en su trabajo por su corporeidad y la mano del hombre y el material son una forma de comunión. Esta comunión sirve, no para suprimir la parte del hombre en la producción,

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ Gabriel Marcel. *Decadencia de la sabiduría*, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Emecé, 1955, p. 18.

sino por el contrario; para humanizarla. Esa comunión es semejante a la ejecución de una obra: “...en la cual el maestro obrero, que la termina solo, introduce continuidad, realización de un plan, precisión acrecentada, armonía de un conjunto. Aun en una profesión como la del médico, esa plenitud de presencia humana es característica. (Lo era, al menos, antes de la existencia del Seguro Social...)”.⁶

La relación es, pues, una comunión de presencia y de simpatía del hombre con su entorno. Aquí el hombre por su corporeidad imprime su huella en el trabajo y deja lo más preciado de sí mismo: su vida. Su labor, hasta cierto punto, es amorosa. Para Gabriel Marcel, esa labor no se realiza partiendo de una intuición o de una idea extraída del pensamiento técnico, sino de una vivencia concreta, que supone todo encuentro, toda relación de ser.

La presencia humana es propiamente el “ser disponible”; el ser que es capaz de estar todo él por entero *conmigo*. La partícula “con”, para Marcel, no corresponde a una relación de inmanencia o de exterioridad, sino al vocablo Latino *-coesse-* que se refiere a una intimidad real, cuya realización se revela inmediatamente en una mirada, en una sonrisa, en un apretón de manos. Sin embargo, la presencia se abandona en el medio técnico. Porque el medio técnico se impone sobre la vida humana. Un medio técnico que es un producto artificial y en el sentido más duro de la palabra un producto infrahumano.

La época actual se caracteriza por lo que podría llamarse, sin duda, el desorbitamiento de la idea de función tecnificada, que viene a reforzar la obsesión de la seguridad. La enfermedad corre el riesgo de ser, en ese sentido, algo únicamente funcional; es vista solamente como un principio de desorden, de ruptura, por lo que el individuo tiene que ser sometido, como un reloj, a verificaciones periódicas de manera mecánica: “La

⁶ *Ibid.*, p. 17.

clínica aparece aquí como casa de control y como taller de reparación”.⁷ Y nada de malo tiene en sí la preocupación por la propia salud, el problema es cuando ésta se reduce a un esquema únicamente funcional y mecánico.

Habíamos dicho que en la medida en que nos representamos como simple haz de funciones, vivimos en un mundo meramente problemático, en el que todo se cuantifica o se contabiliza: los productos de la fábrica tanto como la salud individual o colectiva. Y de ahí que en un mundo centrado en la idea de función, la impresión de ahogante tristeza que se desprende de él, nos dé la sensación de estar jubilados de la vida.

Sin embargo, lo más complicado, desde hace varias décadas, es que el hombre, en la visión de Marcel, se encuentra enfrentado con las posibilidades de destrucción completa de sí mismo que aparecen hoy como residiendo en él, a partir de que él hace mal uso, un uso impío, de las potencias que le constituyen.

Estamos pensando en las técnicas de envilecimiento, que para Marcel son los medios concretos que irrumpen nuestra libertad, que no han sido erradicadas del todo. Hay países donde la tortura física y mental se emplean de manera sistemática.

Como veremos, hay ciertos principios totalitarios que originan esas técnicas de envilecimiento. Esos principios chocan con la idea del hombre libre y como lo dice Marcel: “...en una sociedad gobernada por tales principios la libertad se transforma en su contrario; ya no es otra cosa que la más engañosa de las banderas”.⁸ En consecuencia, la libertad es insuficientemente insignificante para no atraer sobre sí la atención, la verdadera atención está puesta en el mundo de lo problemático, donde se ejerce un poder absoluto sobre las cosas y sobre el ser que aspira a ser libre.

⁷ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 15.

⁸ Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., p. 22.

El nacimiento de las técnicas de envilecimiento, para Marcel, surge en los estados totalitarios, que se respaldan en pensamientos totalitarios como lo era el nazismo, el fascismo, el comunismo y, sin embargo, las sociedades capitalistas no son la excepción. Estos pensamientos totalitarios se agravan por su complicidad: "...con idolatrías que tenemos que denunciar implacablemente: idolatría de la raza, idolatría de la clase".⁹ La religión también juega un papel preponderante cuando se adjudica un poder terrenal absoluto.

Además, para nuestro pensador, las técnicas de envilecimiento se originan en un rechazo a la trascendencia humana. Para Marcel, la trascendencia está ligada a la libertad y soy libre en la medida en que puedo trascender, puede ser en la creación artística o de cualquier otro tipo de creación. Quedarse en una cierta inmanencia -en una filosofía que no aspira a ser y a crear, ni acercarse al misterio de la existencia humana, sino a tener, es decir, vivir meramente en lo problemático, en el *confort* generalizado- es vivir en una angustia tal que se prefiere huir, hasta del propio ser.

Y estas técnicas de envilecimiento que irrumpen la libertad se deben, en gran medida, al espíritu de función; nacen y se desarrollan en el seno de un pensamiento funcional, para el cual, el ser humano, el ser encarnado, es una máquina, un número más, un autómatas. Como tal, un ser incapaz de crear y, por ende, incapaz de trascender. Un hombre, para Marcel, que no esté vinculado con la trascendencia no es un hombre libre: "...un hombre no puede ser o permanecer libre sino en la medida en que continúa ligado a la trascendencia, sea cual fuere".¹⁰

⁹ Ibid., p. 24.

¹⁰ Idem.

Y el lazo que nos vincula con la trascendencia es la creación. Para Marcel, la creación tiene que entenderse en un sentido amplio y no solamente en un orden estético. Para él, hay modos de creación que se encuentran al alcance de todos y es en cuanto creador, que el ser humano, por humilde que sea el nivel de su creación, puede reconocerse libre. Sin embargo: “Donde hay creación, no hay ni puede haber degradación; y en la medida en que la técnica es o implica creación, no es en modo alguno degradación. La degradación empieza en el momento en que la creación se imita, se repliega en sí, o se hipnotiza, se crispa sobre sí misma”.¹¹ Dicha crispación es inseparable del orgullo y no podría confundirse con el humilde retiro que implica el recogimiento, por el cual recobro contacto con mis bases ontológicas, como lo piensa Marcel, ya que dicho acto de crispamiento, la contracción, el repliegue sobre sí es ontológicamente negación pura como el orgullo.

Pero la creación entendida en un orden genérico siempre es apertura, intersubjetividad y en el centro de dicha comunión intersubjetiva se encuentra el amor, que es lo que tratan de borrar las técnicas de envilecimiento, con el sólo propósito de que se le vea al otro, no como camarada, sino como un íncubo, un ser vil y despreciable.

b) Las técnicas de envilecimiento en un mundo roto.

¹¹ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 60.

Al comienzo de nuestro trabajo decíamos que, para Marcel, la libertad del hombre no puede ser discutida en lo abstracto, como independencia absoluta, que es por cierto inconcebible, salvo para anarquistas doctrinarios, ya que hay medios concretos que tienden a degradar la vida del hombre y a violar su soberanía, o al menos el control que se ejerce sobre sí mismo. Estos medios concretos son las técnicas de envilecimiento que se usaron en los campos de exterminio y habían sido empleadas en épocas previas más remotas:

Se me afirma muy recientemente, dice Marcel, que en el curso del proceso de los templarios bajo Felipe IV el Hermoso, se habían obtenido retractaciones por procedimientos que no debían limitarse a la tortura física, ya que ulteriormente, en el curso de una segunda y última retractación, los acusados reintegrados a su conciencia inicial, declaraban haberse acusado *sinceramente* de actos que *no habían cometido*. La tortura física sola no parece susceptible de producir aquella sinceridad. Sólo los execrables procedimientos de manipulaciones psicológicas a las cuales se ha recurrido de un tiempo a esta parte en tantos países, bajo latitudes tan diferentes, son capaces de provocarla.¹²

Estos medios particulares son las técnicas de envilecimiento, cuyo propósito consiste en poner al individuo en una situación tal que pierda contacto consigo mismo, para hacerlo culpable de actos que en realidad no ha cometido. Las técnicas de envilecimiento son, como nos dice Gabriel Marcel:

el conjunto de procedimientos deliberadamente puestos en acción para atacar y destruir en individuos pertenecientes a una categoría determinada el respeto que pueden tener de sí mismos, y para transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende él mismo como tal y no puede a fin de cuentas más que desesperar, no ya simplemente de una manera intelectual, sino aun vitalmente, de sí mismo.¹³

La razón que da peso y medida a estas técnicas es querer transformar a los hombres en desecho. Se condena al ser humano a perecer en su propia suciedad, a ahogarse en el barro, en su propio excremento. Para tratar de borrar en él toda huella de humanidad y llevarlo al

¹² Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., pp. 20-21.

¹³ Ibid., p. 37.

nivel de una bestia salvaje e inspirar el horror y el desprecio de sí mismo y de quienes lo rodean.

Los testimonios abundan. Los nazis, escribe Jacqueline Richet: "...buscaban por todos los medios envilecernos. Explotaban todas las cobardías, excitaban todos los celos y suscitaban todos los odios. Había que hacer un esfuerzo cotidiano para conservar la integridad moral".¹⁴ Todo esto se da, no solo por medio de la tortura física, sino que en un grado mayor, a través de su complemento, que son los detestables procedimientos de manipulación psicológica. Porque, el objeto de estas técnicas es buscar, por todos los medios, envilecer. Lewinska sobreviviente en el campo de Auschwitz dice: "No hay necesidad de matar a un ser humano en un campo para hacerlo sufrir; basta con darle un puntapié para que caiga en el barro. Caer equivale a morir. Lo que se levanta no es ya un ser humano, sino un monstruo ridículo, embadurnado de barro".¹⁵

Pero la realidad es, en ese sentido, que el ser envilecido no es forzosamente aquél al que se le reconoce cierta dignidad inicial, más bien al contrario, justamente porque se niega esa dignidad previa, es por lo que se recurre a tales procedimientos.

Y como lo ha pensado Marcel, para el envilecedor es necesario que el otro sea un ser sin valor alguno, y no sólo eso, sino que él mismo reconozca su propia nada, su propia suciedad. Lo siniestro de todo esto es que no basta con que lo perciba intelectualmente, es necesario que lo sienta como sentimos un olor putrefacto que nos obliga a taparnos la nariz.

En el fondo, las técnicas de envilecimiento, piensa Marcel, son promovidas por un cierto pensamiento inmanentista que se origina en una psicología de tipo materialista. Técnicas que aniquilan de la vida del hombre lo más humano: su amor y su libertad,

¹⁴ Ibid., p. 38.

¹⁵ Idem.

reduciéndolo a una simple nada; le transforman en un ser enteramente fraccionado, en una cosa vil y despreciable, colocándole en una atmósfera de espesura incontrolable, donde se respira un olor a desesperación y muerte.

Las técnicas de envilecimiento son una idea bien pensada. No es producto de desorden ni de falta de organización: “Es con plena conciencia como los nazis mancillaban en los pueblos lo que había en ellos de mejor, de más noble, mezclándolo con la peor podredumbre moral”.¹⁶ Y para el filósofo de la paz: “Estamos aquí en presencia de lo que habría que considerar quizá como *el más monstruoso crimen colectivo de la historia*; sólo imaginaciones intoxicadas pudieron concebir la idea”.¹⁷

Hasta aquí, nuestro pensamiento anterior no trata en lo absoluto de abandonarse a la nostalgia de un paraíso perdido. Lo que hemos tratado de pensar y de compartir, es el hecho de que las técnicas con su perfeccionamiento tienden a crear un mundo que favorece el ejercicio del “tener” y de la desesperanza como pérdida u olvido del “ser”, ya que, el “tener”, importa más que el “ser” en un mundo tecnificado.

Lo anterior sucede, a pesar de que las técnicas no tienen una realidad intrínseca: “No se dejan disociar más que por una abstracción, en realidad viciosa, del ser que las ejerce, que se complace en ellas y corre finalmente el riesgo de convertirse en su prisionero”.¹⁸

A pesar de que estas técnicas no tengan una realidad tangible, el peligro no podría ser mayor, ya que si el hombre se convierte en prisionero de sus mismas técnicas, para Marcel, todo habrá sucumbido. Sin embargo, no queremos decir con esto que se pueda remontar el curso de la historia ni que sea necesario destrozarse las máquinas o frenar el

¹⁶ Ibid., p. 39.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Gabriel Marcel. Decadencia de la sabiduría, ed. cit., p. 34.

avance técnico y la investigación científica, sino entender que, todo progreso técnico debería de estar equilibrado por una especie de conquista interior, orientada hacia el dominio de sí mismo. Porque cuando se elabora una crítica del mundo tecnificado, es factible creer que la contrapropuesta es un idealizado “mundo natural”. Nada más ajeno o extraño a Gabriel Marcel y a nuestras intenciones. La idea es, como ya dije, buscar la manera en que el crecimiento de este mundo tecnificado se encuentre en equilibrio con el crecimiento del mundo interior del ser humano.

Sin embargo, el hombre que carece del sentido ontológico, del sentido del ser, o mejor dicho, que haya perdido conciencia de poseerlo, se comportará como un ser enteramente problemático. Y mientras nos mantengamos más acá de lo ontológico, el misterio, dice Marcel, se reducirá a problema: “Mientras conservo frente a la realidad la actitud de quien no está implicado en ella, sino que considera de su incumbencia levantar de ella un acta tan exacta como pueda (y ésta es por definición la actitud del sabio)”.¹⁹

¹⁹ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., pp. 51.

SEGUNDA PARTE

La libertad y la muerte en el misterio del amor.

El ser más autónomo es, en cierto sentido, el más comprometido. Pero esta no-autonomía del filósofo o del artista no es una heteronomía, del mismo modo que el amor no es un heterocentrismo. Radica en el ser; es decir, más acá del sí (o más allá del sí), en una zona que trasciende todo tener posible, la propia zona en la que tengo acceso en la contemplación. Esto quiere decir, a mi modo de ver, que esta no-autonomía es la misma libertad.

“Esbozo de una fenomenología del tener”,
Ser y tener, G. Marcel

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD Y LA MUERTE EN EL MISTERIO DEL AMOR.

1. AMOR Y LIBERTAD.

- a) La adhesión entre amor y libertad.
- b) Gracia y libertad.

2. LA MUERTE EN EL MISTERIO DEL AMOR.

- a) La muerte como problema, o misterio en un mundo funcional.
- b) Una reflexión acerca de la reflexión segunda.

3. AMOR Y LIBERTAD.

a) Adhesión entre amor y libertad.

b) Gracia y libertad.

a) Adhesión entre amor y libertad.

Trascender el mundo de lo problemático, del cual hemos hablado, sólo puede lograrlo el ser humano, a través del amor. Recordemos que misterio es, lo que está en *mí*, problema, lo que está ante *mí*: “Pero es obvio que en el amor es donde mejor vemos borrarse la frontera entre lo en *mí* y lo ante *mí*; tal vez sería incluso posible mostrar que efectivamente coincide la esfera de lo metaproblemático con la del amor, que un misterio como el del alma y el cuerpo sólo es captable a partir del amor, y que, en cierta forma, expresa el amor”.¹

Pero, además, es inevitable que un pensamiento que no ha reflexionado sobre sí mismo, al chocar con el amor, tienda a disipar lo metaproblemático, a verlo en función de elementos como la voluntad de vivir, la voluntad de poder, la libido, por mencionar sólo tres. Empero, como el orden de lo problemático es el orden de lo válido, sería imposible refutarlo. De la misma manera, en relación con el amor sería colocarlo en un terreno diferente, donde pierde su sentido. Y sin embargo, dice Marcel: “Al mismo tiempo, tengo la seguridad, tengo la garantía -y esta seguridad me envuelve cual manto protector- de que, mientras ame, realmente no tengo que inquietarme por esas reducciones menospreciadas”.²

De lo anterior, podemos pensar que el amor es, sin duda, el centro de la reflexión filosófica de Gabriel Marcel, ya que, por medio del amor, se supera el solipsismo y la solución plena está en el logro de comunión ontológica: la unión con otra persona en el amor. Y en el amor a alguien hago que el otro sea. Pero el amor, no sólo se funda en la comunión, sino que la comunión es amor, porque no avanza solo a mi destino, sino en comunión con otro ser.

Siendo el amor una fuente de misterio, que en verdad existe y que unido al misterio de la libertad, el hombre supera las barreras que le separan de sus semejantes y lo une a los

¹ Ibid., p. 32.

² Ibid., p. 33.

demás. El amor capacita al hombre para superar su sentimiento de desesperación y soledad decíamos; pero el amor sólo se realiza en libertad y no como el resultado de una compensación. En ese sentido Marcel cree que el amor es dar y no recibir. El dar no pertenece al plano del tener y lo que se tiene presenta cierta exterioridad respecto de sí mismo. Esta exterioridad no es absoluta y en principio lo que se tiene son cosas, pero también algo que se puede asimilar a las cosas. Sin embargo, puedo tener sólo aquello que tenga una consistencia, hasta cierto punto, independiente de mí, sólo aquello de que puedo, en cierto modo y bajo ciertos límites, disponer.

Si lo anterior lo pensamos en torno a mi cuerpo, desde la perspectiva de Marcel, la cuestión se hace más compleja, ya que llama la atención sobre lo que es mi cuerpo propiamente hablando, por oposición al cuerpo de que se ocupa el fisiólogo. Lo que nos lleva a pensar y preguntar conjuntamente con Marcel: ¿mi cuerpo es algo que yo poseo? Y en ese sentido; ¿mi cuerpo como tal es acaso una cosa? Entonces si a mi cuerpo lo trato como una cosa ¿qué soy yo que así lo trato? Aquí se encuentra la raíz del asunto, si nos inclinamos a lo objetivo, tal vez proclamaremos un cierto materialismo y si nos inclinamos a un subjetivismo nos dejaríamos cubrir por los velos de cierto idealismo.

Tal vez se trata de un juego de “pasapasa”, sin embargo, entre el idealismo de Descartes y el materialismo puro no hay más que una diferencia evanescente. El idealismo cartesiano puede argumentar que yo soy el acto que afirma la realidad objetiva de mi cuerpo. El materialismo, al igual que la materia que es mi cuerpo, es la realidad objetiva admisible que afirma a un yo que se crea a sí mismo. Seguimos aún en el plano de lo ante mí, de lo objetivo, es decir, en el orden de lo válido.

Para el filósofo francés, sólo en el amor se borra el dominio de lo ante *mí*, lo que nos permite acceder a la esfera del ser, de lo específicamente humano. Además, desde la

perspectiva de Marcel, el amor se dirige a lo que trasciende, siempre y cuando se descubra uno en el otro, sólo así, el amor llega al ser del amado no meramente a una idea de él, ya que, el amado está por encima de la calificación y del juicio.

Para Marcel, amar a un ser humano es concederle crédito, acogerle, esperar en él. Es prometerle fidelidad, pero sobre todo, amar en él lo que está más allá de sus cualidades y defectos; su libertad. Que nos ayuda a no caer en la tentación de convertir al ser amado en un objeto de mi propiedad o de mi posesión. Hasta aquí se podría preguntar: ¿cuál es, pues, el criterio del amor real?: “Hay que responder que sólo hay criteriología en el orden del objeto o de lo problematizable”.³

Sin embargo, mantenernos en la esfera ontológica quiere decir permanecer en lo metaproblemático, en otras palabras, trascender la separación entre objeto y sujeto. El misterio ontológico del conocimiento exigirá pues, para Marcel, la participación del sujeto en el otro, su prendimiento de él y sólo en el ser puedo participar y no en la idea. De ahí que, para Marcel, el conocimiento sólo podrá devenir lo otro en tanto lo otro, en el caso de que se refiera a un sujeto. Y solamente alcanzando la existencia personal, podré pasar al misterio ontológico del conocimiento. Sólo cuando lo otro se me revele como sujeto encarnado y no ya como objeto, podré participar en él ontológicamente.

El ser, asimismo, diversificado en entes, se me revela sólo en el “tú”, en la persona. En este sentido el ente no es nunca objeto, sino “presencia”. Así se nos revela el ser como un irrepresentable concreto que desborda la idea, la sobrepasa en todos los aspectos. Por eso, para Marcel, no se puede llegar al ser más que por una reflexión segunda que se apoya sobre una experiencia de la presencia. Y sólo el “tú”, la persona, está presente, cuya presencia alcanzamos por medio del amor. Por ende, el ser amado es una presencia, un

³ Idem.

“tú”, al que oriento mi mirada, cuya presencia, para Marcel: “...se encarna en el “nosotros” para el cual “yo espero en Ti”, es decir, en una comunión cuya indestructibilidad proclamo”.⁴ Pero, decir: “espero en...” es hacer una afirmación no presuntuosa, que muere en lo real y asegura la renovación, la resurrección de una esperanza de comunión y que nos revela el compromiso del hombre que espera. Y ese “tú” en quien espera es cada uno de los seres a los que ama.

En el encuentro del tú por el amor, me uno e interiorizo en él, hasta trascender las distinciones de lo mío y de lo tuyo, de lo propio y de lo ajeno; nos alejamos de lo problemático para llegar al ser. Sólo así, nos situamos en el ámbito del “ser”, y no del “tener”, donde el amor es plenitud de ser. Pero, a la vez, el amor es la instauración de nuestra libertad y unido a la libertad me envuelve, me sobrepasa y me transforma desde el interior.

Y, sin embargo, el amor que se adhiere a una libertad posible, no es una creación subjetiva, porque una vez aceptada su presencia nos hace experimentar nuestra existencia como inagotable, entonces, si quisiéramos negar nuestro amor, tendríamos que negarnos a nosotros mismos, lo cual, para Marcel, es imposible. Pero el amor no es nada para nosotros, si no creemos en él, pero si creemos, nuestra fidelidad nos abre a una presencia que ilumina toda nuestra existencia. En palabras de Marcel: “La fidelidad es, en realidad, lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de algo permanente, no formal a la manera de una ley, sino ontológico. En este sentido se refiere siempre a una presencia o, aun, a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* lo mismo puede ser ignorado, olvidado, obstruido”.⁵

⁴ Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, ed. cit., p. 73.

⁵ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., pp. 62-63.

Para el filósofo francés: ¿qué puede ser lo más permanente en el ser humano? Tal vez el amor que rechaza toda tentativa de incluirlo en la cadena de la causalidad que, para Marcel, pertenece al mundo de lo problemático, donde la causa explica al objeto, es decir, da cuenta de él, lo que implica cierto determinismo. Aquí el objeto se cuantifica, es expresable en fórmulas porque tiene respuestas técnicas. No sucede así en el misterio del amor que está en mí, para penetrar mi vida interior, sin demostrar en él ninguna verdad abstracta. Dicha verdad: “...se reduciría a fórmulas transmisibles destinadas a ser en seguida mecánicamente transportadas”.⁶

Por tanto, el amor no lo puedo entender ni expresar adecuadamente, porque no es objeto de conocimiento científico y trasciende toda técnica concebible. El amor, sin embargo, estará presente, para revelarnos nuevos horizontes. Pero sólo el amor que se adhiere a la libertad, es creador, porque se une al mundo de la plenitud, que conforma el reino de la justicia y de la ley, en una palabra el reino de la comunión ontológica.

En ese sentido, la fidelidad es la primera experiencia de comunión con el amor, que supone un compromiso que me corresponde a mí vivirlo con lealtad. Esta fidelidad crea al ser encarnado en libertad y se realiza mediante una respuesta a una llamada a la que la persona puede responder libremente con su presencia, que dice “aquí estoy”. En dicha respuesta, la fidelidad se convierte en la activa perpetuación de la presencia del amor sobre mí. El reino de la fidelidad puede ser, el reino de la libertad, ya que, la fidelidad no es un hecho automático, sino un descubrimiento creador.

La fidelidad, así entendida, no es una cosa que pueda exigirse o pedirla e imponerla a otro, es decir, no se trata de prescripciones a las que se deba obediencia. La fidelidad es creadora, porque es libre, doblemente para quien la vive y se beneficia de ella. Por eso, para

⁶ Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., p. 12.

Marcel, la verdadera naturaleza de la fidelidad es ser un testimonio de una voluntad de incondicionalidad, que es en nosotros la exigencia y el signo mismo del *amor* y de la *libertad*.

Pero, además, en la disponibilidad se encuentra la expresión viva de la fidelidad. La disponibilidad es contraria a la indisponibilidad que implica una alienación. Marcel:

Diría, para aclarar todo esto, que el ser disponible es el que es capaz de estar todo él por entero conmigo cuando yo lo necesito; el ser indisponible, por el contrario, es el que parece retirar en favor mío momentáneamente algunos de los recursos de que puede disponer. Para el primero soy una presencia, para el segundo soy un objeto. La presencia implica una reciprocidad que sin duda está excluida de toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto.⁷

Ahora bien; el hombre sublime, es decir, el ser que reconoce los límites del razonamiento y el niño no caen en dicha alienación, pues, cuentan con la disponibilidad, es decir, con la capacidad de darse, para no ver al otro como objeto y entonces, en ellos ya no hay medida; se dan todos por entero. En este sentido, el dar es una forma de consagrarse a algo, desde luego consagrarse a la fidelidad pura y simplemente en el seno de la esperanza.

De acuerdo con esto, por medio de la esperanza, nuestra libertad se hace creadora; hay que entender aquí que la creación no es un problema de comienzo en el tiempo, sino de principio del ser y lo alcanzo, a través de la esperanza. En síntesis: “...*la esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma bastante íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición de la voluntad y del conocimiento por el cual ella afirma la perennidad viviente, de la cual esa experiencia ofrece a la vez la prenda y las primicias*”.⁸

⁷ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 73.

⁸ Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, ed. cit., p. 74.

La esperanza, sin embargo, no es un aspecto psíquico de la persona y menos una idea inerte, no es una especie de espera adormecida. Es algo que subyace en la acción o que planea sobre ella y cuando la acción se extenúa, la esperanza desaparece.

La esperanza surge paralelamente a la desesperanza. Hablando más concretamente, sólo puede surgir la esperanza donde interviene la tentación de desesperar. Siendo la esperanza el acto mediante el cual, para Marcel, la tentación de desesperar es activamente o victoriosamente superada. Por ende, la esperanza consiste en llevar dentro de sí, la plena seguridad de que sea cual fuere la situación en que ahora me encuentro no será definitiva, cualquier situación, en el seno de la esperanza, siempre tiene arreglo. Es aquí donde la riqueza de mi libertad se adhiere al amor y se convierte en un vínculo estrecho y constante entre mi disponibilidad, mi fidelidad y mi esperanza.

El amor, finalmente, no consiste solamente en el conocimiento mutuo, sino en algo más que es precisamente lo esencial; la confianza basada no en el cálculo, sino en una llamada, que es una palabra interior del mismo ser, que sólo él puede decidir y en la cual se da a conocer como ser. Solamente así, el amor se comunica y se manifiesta en sí mismo, sin más mediación que su inefable libertad.

Pero el amor egocéntrico, llamémosle *inauténtico*, puede ser una tentativa de poseernos mejor a nosotros en la mirada del otro, es decir, a través del otro; así, desde mi vanidad y mi orgullo, la mirada del otro es un espejo complaciente, en el cual yo me reflejo. De tal suerte que, nos vemos tentados a ver a los demás como amplificadores de nuestro propio yo, vivimos en un puro presente y, para Marcel, éste es un tiempo cerrado, donde se da la ruptura de la presencia, es decir, la ruptura de la comunión viva con otro ser encarnado. Este tiempo implica estar inmovilizado y, al mismo tiempo, perder lo más preciado que hay en la vida, la existencia misma en su plenitud.

b) Gracia y libertad.

El problema Marcel lo plantea en *el Misterio del ser* y es justamente en la lección séptima, donde libertad y gracia se entrelazan. Pero aclaremos, el término “gracia”, no busca un significado teológico y, en tal caso, es semejante a un “don” otorgado gratuitamente, por lo que, “gracia”⁹ puede traducirse efectivamente como amor. Así, hablaremos de amor y libertad. El amor, que como presencia, que se origina en el ser y se experimenta como una acción liberadora.

Empero, el amor no puede justificarse, porque no está ante el individuo que lo vislumbra, se encuentra en él mismo y, aunque no lo pueda entender por completo, lo conoce sin intermediarios y trasciende toda técnica posible, ya que ilumina al hombre como ser total. Sin embargo, el pensamiento que justifica es el que todavía no se ha elevado al amor y a la fidelidad que pretende trascender al espíritu (la creencia).

Pero, por otra parte: “El amor no se dirige, pues, a lo amado en sí, si por lo que es en sí se entiende una esencia. Todo lo contrario. El amor afecta a lo que está más allá de la esencia; ya dije que el amor es el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad”.¹⁰ En ese sentido, para Marcel, el amor va más allá de todo juicio posible, puesto que el juicio sólo puede versar sobre la esencia, y el amor es la negación misma de la esencia.

El amor, además, siempre será la vida que se descentra, que cambia de centro, donde el ser humano deja de verse como absoluto, para expresarse como un ser abierto a una comunión posible. Esa comunión estará condenada a la esterilidad cuando se inscribe en la clave del deseo y del temor; pero si se abre al ser resistirá la prueba, porque el amor versa sobre el ser y no sobre la idea del ser. En ese sentido: “No cabe duda de que sería absurdo decir que el amor versa sobre lo incognoscible; lo misterioso es, no el objeto del amor como tal, sino más bien el tipo de relación que el amor implica”.¹¹ La relación amorosa implica que el hombre sea presencia encarnada y lo que ilumina la existencia del hombre hacia una libertad posible: el ser.

Sabemos de esa libertad en la medida en que negamos o reconocemos: “Parece, pues, que soy libre, según lo que soy, de negar o, al contrario, de reconocer, y justamente por esta vía llegaremos a considerar la libertad”.¹² En este concepto de libertad, asociado al negar o, al reconocer, primeramente hay que descartar la representación ingenua de que la libertad se confunda con la posibilidad de hacer todo lo que nos plazca, porque la libertad no debe identificarse con el deseo de tener o poseer algo. Para Marcel, este tipo de deseos se identifica con lo ingobernable. Son deseos que a veces tienen la posibilidad de prevalecer sobre la libertad interior de nuestros actos. La libertad, por ende, es de otro

⁹ Aquí Marcel evoca el sentido griego del vocablo “gratia”.

¹⁰ Gabriel Marcel. *Diario metafísico* (1914-1923), ed. cit., pp. 70-71.

¹¹ *Ibid.*, p. 228.

¹² Gabriel Marcel. *El misterio del ser*, ed. cit., p. 260.

orden, en relación con esos deseos, puesto que subsiste cuando éstos se vean en la imposibilidad de hallar su satisfacción. La libertad es, pues, independencia en relación con esos deseos. Independencia no absoluta, porque esta libertad interior está ligada a las circunstancias exteriores.

Lo anterior nos invita a preguntarnos hasta que punto o dentro de qué límites, puede una persona afirmarse o no como ser libre, reconociendo la propia vivencia de su existencia encarnada. Al respecto Marcel comenta: "...la cuestión pues no puedo, a fin de cuentas, más que planteármela yo mismo a mí mismo; ninguna respuesta que venga de afuera podrá satisfacerme si no coincide con mi propia respuesta, si no *es*, en última instancia, *mi respuesta*".¹³

Con base en lo anterior, cuando se quiere tener la experiencia de la propia libertad, la cuestión se plantea de esta forma: "¿tengo conciencia de hacer lo que quiero?" Se relaciona así la libertad con la acción. Sin embargo, la misma experiencia muestra que la libertad no descansa sobre el "hacer".

Un análisis más profundo de la experiencia muestra a la libertad como fundada en mi propio "ser", es decir, íntimamente ligada a la experiencia del propio yo encarnado. Por tanto: "No está en poder de nadie recusar el decreto por el cual afirmo mi libertad, y esta afirmación está ligada en última instancia a la conciencia que tengo de mí mismo. Tomamos conciencia de nuestra libertad -escribe enfáticamente Jaspers en su *Introducción a la filosofía* (págs. 61-62)- cuando reconocemos lo que otros esperan de nosotros".¹⁴ Quien intente negar para sí mismo esta responsabilidad, se colocaría al momento en la imposibilidad de exigir nada a los otros hombres.

¹³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 263-264.

La experiencia de la libertad está, pues, contenida en la misma experiencia del yo, como ser encarnado, por la que el hombre toma conciencia de sí mismo frente al mundo. Según lo dicho anteriormente, la libertad no puede tratarse como un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado como ser independiente, ya que el hombre no es un ser que “tiene” libertad para “hacer” tal o cual cosa, sino que “es” libre en el sentido de que puede aceptarse o rechazarse a sí mismo. Ser libre significa, entonces, ser capaz de decidir el propio destino y de buscar su fundamento último, aceptarlo o rechazarlo. Por eso Marcel insiste tanto en no confundir la libertad con el libre albedrío.

Debemos romper con la idea de que, la libertad es esencialmente libertad de elección: “La libertad de indiferencia es el grado más bajo de la libertad y, sin embargo, podría parecer que la elección presenta un carácter absoluto cuando las razones para elegir en un sentido o en otro son lo más débiles posible”.¹⁵ Además, la libertad de indiferencia implica la insignificancia de lo que está en juego, y también no puede hablarse de libertad más que en el caso en que esté en juego algo de real importancia, algo significativo para la existencia humana.

Hay situaciones que no dejan lugar alguno a la libertad de elección: el condenado a muerte no puede elegir entre la vida y la muerte. Empero, no por ello deja de ser libre, pues tiene la posibilidad de aceptar, de soportar el sufrimiento o la muerte o de revelarse contra ellos.

Aquí, el ejercicio de la libertad coincide con la realización del propio yo, entiéndase como ser encarnado. Pero ahora con más claridad que antes el “yo” aparece y se manifiesta como una presencia global e inespecificable: yo, aquí presente. Según nuestro enfoque, ese yo aquí presente implicará siempre una referencia al prójimo, pero a un prójimo no tratado como caja de resonancia o como amplificador de mi propio yo.

En ese sentido, la libertad está íntimamente ligada al compromiso existencial; una decisión ante una situación determinada compromete la vida individual, y bajo esa perspectiva, debe decirse que el acto libre es esencialmente un acto significativo: “Sin duda, podría decirse que lo propio del acto libre consiste en que contribuye a hacerme lo que soy, a esculpirme, y que en cambio el acto contingente o insignificante, el acto que

¹⁵ Ibid., p. 265.

podría cumplir cualquiera, no contribuye en nada a esta especie de creación que realizo de mí mismo”.¹⁶

De aquí se sigue que un acto es libre en la medida en que, superando el egocentrismo, el individuo, más posiblemente, el ser encarnado, se abre a los demás y se une a ellos, a través del amor. En ese sentido, el amor, lejos de oponerse a la libertad, es la condición misma para ella. Así pues, sólo en el amor, el individuo puede tener conciencia de su libertad. El amor que está siempre ligado al hecho de permanecer abierto para el otro. Para Marcel: “...así se crea una unidad en la que el otro y yo somos nosotros, lo que equivale a decir que él cesa por tanto de ser él para llegar a ser tú; las palabras “tú también” cobran aquí un valor completamente esencial. Literalmente, comunicarnos”.¹⁷

Además, para Marcel: “El ser al que amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo; mis defensas exteriores caen al mismo tiempo que los tabiques que me separan del prójimo ”.¹⁸

Quizás atendiendo a lo anterior, como ser libre equivale a ser “sí mismo”, el ejercicio de la libertad se define con la realización del propio yo. Y actuando libremente voy creando mi propia libertad. Empero, la libertad no puede referirse nunca a actos insignificantes, sino simplemente a aquellos en los que está en juego mi propia realización como el ser encarnado que soy, frente a una realidad encarnada semejante a mí. Asimismo:

En última instancia, decir “soy libre” es decir “soy yo”. Ahora bien, esta última afirmación, o bien se reduce a una identidad: yo igual a yo; o bien debe considerarse, no sólo como dudosa, sino en ciertos aspectos como radicalmente falsa, pues si nos interrogamos con sinceridad, comprobamos que hay multitud de circunstancias en que cada uno de nosotros tiene que decir: no soy yo mismo, puesto que me comporto como un autómatas, o cedo a un mimetismo social, y

¹⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹⁷ Gabriel Marcel. *Filosofía concreta*, ed. cit., p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

así sucesivamente. Podría decirse aún que esta seguridad de ser yo mismo puede disminuir - como la luz disminuye- cuando me expongo a la alienación, de la que el marxismo, dicho sea entre paréntesis, no ha diagnosticado más que una modalidad particular. Es particularmente obvio que hay alienación desde el momento que hay obsesión o idea fija. Es decir, cuando el diálogo interior lo sustituye una unidad por reducción, por disminución, como se observa en los fanáticos. Pero habría que agregar desde otro ángulo que la salvaguardia del diálogo interior está siempre ligada al hecho de permanecer abierto para el otro.¹⁹

Abierto para ese *tú*, que es la presencia encarnada. Por lo tanto, aquel que dice “soy libre” y a la vez con ello quiere decir que es una identidad oclusa, deja ver en esa actitud una cierta alienación, en la cual se encierra en sí mismo. Sin embargo, decir “soy libre” es decir “soy yo”, es la posibilidad de ser un ser abierto para el otro, es decir, preparado para acoger lo que pueda aportarme de positivo mi prójimo, aun si lo que recibo puede modificar mi posición. Por ende, la libertad entendida como identidad oclusa, es una libertad que limita al individuo, y que sustituye el diálogo interior por una especie de enclaustramiento. En el fanático es donde esa apertura para el otro se sustituye por una idea fija.

En el confrontamiento con el fanático la apertura es imposible, sus ideas fijas o preestablecidas lo hacen un enemigo nato de la libertad: “No sólo la suprime en quien habita, sino que además tiende a crear a su alrededor una zona desértica, un *no man's land*”.²⁰

¹⁹ Gabriel Marcel. El misterio del ser, ed. cit., pp. 264-265.

²⁰ Ibid., p. 265.

4. LA MUERTE EN EL MISTERIO DEL AMOR.

- a) La muerte como problema, o misterio en un mundo funcional.
- b) Una reflexión acerca de la reflexión segunda.

a) La muerte como problema, o misterio en un mundo funcional.

La intención de Marcel al hablar sobre la muerte no fue en lo absoluto construir algo semejante a una ontología de la muerte. Tampoco habla en calidad de teólogo, pues, no toma el término de la muerte en su interpretación teológica, él habla en calidad de filósofo. Por eso no hay que esperar, a la luz de su pensamiento, alguna especulación teológica o arbitraria sobre el más allá.

Para el filósofo francés, el misterio de la muerte ha de ser conocido en su valor iluminador y liberador. Sin embargo, el misterio de la muerte no constituye para Marcel motivo alguno para aprobar tal o cual concepción espiritista o teosófica: “...cierto espiritismo consiste indudablemente en negar a la muerte su seriedad, este valor al menos especiosamente definitivo que funda lo trágico, sin el cual la vida humana no sería más que un espectáculo de títeres”.¹ Y aparece en la raíz de los daños más terribles que sufre la humanidad contemporánea.

Pero, ante este misterio que es la muerte, no hay nada en mi existencia actual e incluso pasada, que no pueda ser pulverizado, por la presencia de mi muerte sobre mí mismo. Piensa Marcel: “En medio de tantos nubarrones que se acumulan y que de alguna manera descienden de lo desconocido del porvenir hacia las profundidades de un pasado que cada vez menos se deja reconocer como dado, una seguridad permanece invariable: moriré. Sólo mi muerte, en lo que me espera, es no problemática”.²

¿Por qué mi muerte es no problemática? Quizá porque no es todavía un hecho físico. Si fuera un hecho yo la podría cercar y tomarla como objeto, eso es imposible. Por eso, la muerte me desploma y me aplasta: “Por el simple hecho de que ella es cierta, está *sobre mí*; mi situación no difiere en nada de la del condenado al suplicio, al que se hubiese

¹ *Ibid.*, p. 288.

² Gabriel Marcel. *Filosofía concreta*, ed. cit., p. 160.

encerrado en un espacio en que insensiblemente, minuto a minuto, las paredes se fuesen acercando”.³ Evidentemente, ante la muerte surge inevitablemente la desesperación, a la cual yo estoy invitado por mi condición siempre mortal. La muerte quedará siendo para mí una tentación permanente de desesperación, de la que sólo a la libertad le es dado triunfar.

El hombre, para Marcel, puede traicionar su libertad y pensar que la muerte es un simple hecho; un en sí, bruto y opaco, que no cuenta para nada con el compromiso del para sí, libre, como lo pensó Sartre. Tal vez, como lo pensó él, la muerte formaría parte de la vida de cada uno; como una sugestión permanente de desesperación, y en ese sentido sería problemática. Si entendemos así la muerte, caemos en una libertad que se traiciona a sí misma, al conferir a este misterio, una realidad o apariencia de realidad, cuyo poder de fascinación se manifestará como un hecho petrificante, hueco o vacío de misterio. Además, la libertad que se traiciona en el misterio de la muerte, que se concibe como problema, se ejerce como una potencia cerrada, oculta a mi vista la inconcebible riqueza del universo, representa la traición más vil y la muerte traerá consigo una desesperación siempre latente.

Sin embargo, nuestra existencia se realiza en continua evolución. Nosotros mismos somos un proyecto; luchamos entre el ser y el no-ser. Luchamos para superar nuestra fatalidad, para alcanzar nuestras posibilidades y lo hacemos, a través de la esperanza que es el resorte de la libertad, ya que, el dinamismo profundo de nuestra libertad es activado por la esperanza, porque nadie dialoga, nadie ama ni se compromete, sin esperanza. De esta forma, la desesperación ante la muerte puede superarse, a través de un contrapeso ontológico. Este contrapeso no puede ser para Marcel ni la vida misma tan inclinada a pactar con lo que la destruye, ni una verdad objetiva, que con relación a la existencia continúa siendo un más acá, porque la muerte se presentaría de golpe, como una invitación

³ Idem.

permanente a la desesperación. Para Marcel: “El contrapeso ontológico no puede residir más que en el uso positivo de una libertad que se transforma en adhesión, es decir, amor. Pero al mismo tiempo la muerte no es solamente contrapesada, sino trascendida. Lo metaproblemático es lo trascendente”.⁴

Y, cuando la libertad se transforma en adhesión, es decir, en amor, se cierra la puerta de la desesperación mortal. Por lo que el acto de la libertad humana cuando se ejerce no puede ya traicionarse. Ha llegado a los dominios del amor, en donde se nos abre el sentido de la muerte: su misterio.

No obstante, en el hombre existe la tentación de perderse en el tener y quienes están deslumbrados por las apariencias del tener prefieren transmutar su ser en el tener, lo que les garantiza una vida placentera. Empero, tarde o temprano surgirá en ese individuo la frustración; porque las cosas que puede poseer serán siempre limitadas y ante la muerte no podrá hacer nada, porque la muerte no es una cosa y la muerte lo devastará por infinitas que sean las cosas poseídas.

Marcel considera que en una sociedad tecnificada y funcional, la muerte no es más que la destrucción de un aparato fuera de uso; un hecho bruto, caída en lo inutilizable, un desperdicio puro. En una sociedad como la nuestra, que el hombre se plantea la muerte como un problema de estadística, la vive en el ámbito de lo problemático. Sin embargo, para Marcel: “El mundo de lo problemático es al mismo tiempo el del deseo y el temor, que no se pueden separar uno del otro; es también, sin duda, el mundo funcionalizado o funcionalizable; es, en fin, el mundo en donde reinan las técnicas cualesquiera que sea”.⁵

⁴ Ibid., pp. 162-163.

⁵ Gabriel Marcel. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, ed. cit., p. 53.

En este mundo, el misterio de la muerte se abandona y se argumenta que no tiene nada que ver con la realidad tal y como se nos presenta. La muerte pierde su carácter trágico, cae en algo risible y siniestro, en un espectáculo de marionetas.

En el misterio del amor, el hombre experimenta la muerte no como una aniquilación. La muerte se descubre, más bien, como la ausencia de los seres amados y lo único que nos queda es su presencia, porque para Marcel, la realidad de la muerte, al igual que la existencia humana, no es algo que está o no está ahí. Marcel plantea la muerte en términos de “presencia”. La presencia no la realizo partiendo de una abstracción o de una intuición, sino de una vivencia concreta que, como lo expusimos en el transcurso de nuestra reflexión, supone todo encuentro, toda relación de ser a ser.

En esa perspectiva, la muerte se convierte en un destierro a una patria invisible, de la cual hoy nos llegan voces de los seres amados y a la cual avanzamos cada vez más encorvados. Para acceder a esa patria invisible pero presentida, sólo lo haremos por medio del amor; que nos ha hecho compartir en este mundo el pan, la sal, el dolor y que al morir nos abre al otro reino. Al reino de la gracia, que es como una bóveda palpitante, e incluso, palpable.

Y el hombre que un día fue un niño, tal vez se sentirá atrapado, envuelto y hasta abrumado, posiblemente cansado, por esos muertos innumerables, los de las cercanías, de los procesos totalitarios, pero, a través del amor, con ellos formará esa bóveda palpitante.

Porque como dice Antonio, en el *Emisario*:

He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos *sobrevivir*, es en realidad *subvivir* y aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo se sumerge en el amor.⁶

⁶ Gabriel Marcel. Obras de Teatro; *El Emisario*, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 216.

La humanidad contemporánea no escucha. Es una enferma en peligro de muerte. Los muertos los hemos multiplicado a nuestro alrededor, unas veces en los innumerables campos de exterminio, otras veces en los procesos totalitarios. Por esto, la humanidad está enferma, está cautiva por su traición a esas bóvedas palpitantes; expresivas y vivas. La humanidad debe curvarse ante ellas, ante esos muertos que ella misma ha multiplicado, aquí en la faz de la tierra, porque esa pesadilla es real, pero, tal vez la gente no sabe o no quiere saber lo que está pasando.

Finalmente, hemos de decir que, para Marcel, la muerte siendo un misterio, no se nos revela objetivamente como el fenómeno físico que se puede estudiar en el laboratorio, se puede determinar las causas de lo que supuestamente originó el deceso, pero la muerte queda así como la presencia de los seres amados.

Lo último habría que subrayarlo, para el filósofo francés, sólo así se entiende el misterio de la muerte, ya que, a Marcel, no le preocupa la muerte de Marcel, es decir, es menos problemática y lo que verdaderamente tiene sentido es la muerte del ser amado. Y solamente así, rompemos con el mundo de lo problemático, dejamos de ser prisioneros de la objetividad. Recordemos que, desde una perspectiva objetiva y funcional, para Marcel, la muerte se concibe como fuera de uso, caída en lo inutilizable, desperdicio puro. En un mundo enteramente funcional, la muerte pierde su carácter trágico, es decir, la trama, la sustancia de la vida. Aquí no hemos dejado de creer en la técnica mecánica, es decir, no hemos dejado de considerar la realidad como conjunto de problemas.

La investigación objetiva y funcional, rigurosamente comparable al que instituye un auditor de números, se lleva más acá del orden del misterio, del orden en que el problema tropieza en sus propios datos. Pero, cuando, por ejemplo, me interrogo por el misterio de la

muerte, se está en una profunda ilusión si considero que puedo proseguir con mi investigación como si yo mismo no estuviera en juego.

Y sin embargo, para Marcel, hay el mismo muro que separa el problema puro del puro misterio. Empero, el hombre jamás permitirá ser ahogado en su propia libertad. Aquel que un día dice *sí* al problema puro, también puede decir *no*. Aquí la ilusión se desvanece y el misterio de la muerte es más que suficiente para que se me imponga como *un astro fijo en el universo centelleo de los posibles*.

b) Una reflexión acerca de la reflexión segunda.

La libertad humana al nivel de una reflexión primaria se convierte en una abstracción. Así pues, la libertad no representa un objeto a investigar, consecuentemente, no podemos aplicarle el criterio que nos marca la región del mundo de lo problemático, ya que: “Toda nuestra investigación deberá desarrollarse en el medio inteligible, cuya naturaleza es tan

difícil de definir porque no es sólo lugar de encuentro sino -como lo veremos cada vez con mayor claridad- comunicación y voluntad de comunicar”.⁷

Solamente así, la reflexión sobre la libertad se manifiesta como la realidad humana, a la cual todos los hombres aspiramos, pero es el pensamiento filosófico lo que nos permite acceder al misterio de nuestra propia libertad: “Sin duda; pero el carácter distintivo del pensamiento filosófico tal como lo concibo -al igual que muchos otros- consiste en que no sólo se despliega hacia el objeto cuya naturaleza pretende descubrir, sino al mismo tiempo escucha un canto que surge de sí mismo a medida que cumple su tarea”.⁸

El pensamiento filosófico es, así, una reflexión segunda en la medida en que no estamos frente al objeto para aplicarle ciertos criterios funcionales; ya sean vitales o sociales. Aquí nosotros estamos inmersos en él y es el misterio que como reflexión segunda me envuelve en una experiencia vivencial. Por lo cual la propia reflexión, cuando es una reflexión segunda, es diferente al pensamiento puramente abstracto: busca algo más.

Aclaremos también que, el orden de lo cuantitativo es el nivel de lo fáctico, de lo que posteriormente se puede verificar, para obtener un nuevo resultado más exacto que el anterior, mientras que el resultado que se busca, a través de una reflexión segunda, es en el nivel de la exigencia ontológica, que implica una acción recuperadora, la cual se trata de un acto personal, es decir: “...ninguna otra persona podía estar en mi lugar”.⁹

Asimismo, la reflexión segunda sobre la libertad humana o la misma muerte únicamente yo puedo indagarla y llegar a una respuesta desde mi propia realidad para después compartirla con los demás, es decir, con la comunidad del *nosotros*. Sin embargo,

⁷ Gabriel Marcel. El misterio del ser, ed. cit., p. 74.

⁸ Idem.

⁹ Ibid., p. 75.

tal vez no sea la mejor respuesta posible, más aún, no es definitiva, pero es mejor que ninguna.

Para Marcel, la reflexión filosófica se ejerce en el ser humano cuando en su vida se produce una ruptura, en la cadena de sus actos habituales. Lo que se busca en dicha reflexión es el porqué ha podido producirse la ruptura. Por ejemplo, cuando me levanto un día y me encuentro con la noticia de que un gran amigo en un accidente ha perdido la vida, la ruptura parece evidente. Surge la idea de pérdida de ese ser apreciado, de ese ser amado. Para entender la situación pedimos ayuda a la reflexión, sin embargo, es necesario que me remonte al curso del tiempo; hago una retrospectiva, hasta el momento en que lo dejé de ver. Me acuerdo haber conversado con él, hacia unos días, hoy ya no está aquí. La experiencia me confunde, el orden se ha fragmentado, porque se produce una ruptura. Tal vez recuerde su mirada o sus últimas palabras. Por eso, cuando se habla de la muerte o de la libertad la reflexión se ejerce únicamente sobre aquello que vale la pena y en esa amistad que vale la pena; se ha producido una ruptura; esto quiere decir que no puedo continuar como si nada hubiera ocurrido; se ha producido algo que requiere un cierto ajuste de mi parte: “En esta perspectiva la reflexión segunda puede presentarse como un poder de recuperación. Además, esta virtud propia de la reflexión casi nunca se manifiesta si no es gracias a la mediación de otro”.¹⁰

Por ende, un recuerdo aparece en mi memoria, la presencia del ser amado, lo que implica que ya no puedo continuar como si nada hubiera pasado. ¿Qué se ha producido? Un recuerdo que en mi reflexión me pone a mí mismo en cuestión, tal vez de preguntar ¿qué significa la vida? Incluso mi temor a la muerte como el ser mortal que soy. Esto me crea una situación angustiada, pero, no obstante, experimento una liberación, porque he roto

¹⁰ Ibid., p. 141.

ciertas barreras y como consecuencia, me comunico más ampliamente conmigo mismo, ya que me confronto con el ser que soy, como ser temporal y finito. Es evidente que la reflexión se presenta como una ducha fría, como un golpe helado, cuando se accede a una reflexión más elevada, es decir, a una reflexión segunda, donde se presenta la acción recuperadora, que me hace decir: y sin embargo, puedo trascender. Para el filósofo francés, esta posibilidad de acogimiento o rechazo constituye la fuente misma de la libertad.

Me pregunto, para el biólogo ¿qué significa vivir? Acaso nacer, crecer, reproducirse y morir. Para aquel que lleva a cabo una reflexión segunda, lo anterior sería un círculo funcional, demasiado cerrado, ya que, para el hombre, vivir no es algo que pueda reducirse al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga. Así, un prisionero que no ve el término de su cautiverio, aun cuando continúe alimentándose, respirando, durmiendo, etc., puede decir sin exageración que ésa no es vida. Al respecto:

Lo mismo podrá decir una madre: no vivo mientras mi hijo está a bordo de un avión. Esto bastaría para mostrar que toda vida humana está centrada en algo que varía en grado sumo: puede ser una persona amada, de modo que cuando ese ser desaparece la vida se reduce a una apariencia caricaturesca de sí misma; puede ser una ocupación favorita, la caza para unos, el juego para otros; también para otros una búsqueda o una creación.¹¹

De esta manera, al preguntar ¿de qué vives tú o de que vivo yo? Se trata no sólo del fin hacia el cual nuestra vida se ordena, sino más bien, como lo pensó Marcel, del combustible mental que nos permite continuar existiendo. Sabemos que hay seres desesperados que languidecen y se consumen como lámparas sin aceite. Hablamos de un sujeto, para el cual no hay decisión, no hay responsabilidad, ni tampoco hay reflexión.

En el caso que comentamos con anterioridad, la reflexión segunda descubre que un juicio metafísico que se abandona, como es el de la trascendencia humana, nos revela un

¹¹ Ibid., pp. 77-78.

modo de comportamiento deshumanizante que se generaliza considerablemente en el reino de la exigencia tecnocrática. Como consecuencia, los espíritus que han perdido esa capacidad de reflexión segunda verán las realidades humanas bajo la óptica de una reflexión inicial, que conforma el mundo de cierta inmanencia y que da por hecho que tal reflexión segunda es un punto de vista vago y oscuro. Sin embargo, diremos que nuestra reflexión segunda es, como lo llegó a pensar Marcel, misterio en la medida en que es presencia cuya participación fundamenta nuestra realidad de seres encarnados.

Asimismo, por la participación total de mi existencia en el otro vuelvo a alcanzar de nuevo la totalidad del ser. Y los seres concretos que participan en el amor no son semejantes a objetos ideales, separados entre sí. Son los seres que al unirse amorosamente con el otro, participan de la totalidad del ser, para emprender su itinerante camino que habrá de conducirlos y conducirme a la conjunción con el ser total.

Sin embargo, para Marcel: “No nos engañemos con las palabras; la reflexión, en tanto que entidad abstracta, no es nada; lo real soy yo que medito sobre el destino de mi hermano”.¹²

¹² Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, ed. cit., p. 163.

CONCLUSIONES.

¿Qué conclusión puede llevar un trabajo como éste? Nada que se parezca a una crítica dirigida al mundo funcional de la ciencia positiva o a la técnica moderna. Nuestro intento era exponer algunos elementos que conforman nuestra libertad humana como seres encarnados y poner en descubierto su núcleo metaproblemático.

1. En primer término uno de los objetivos de esta tesis era reconocer la estructura de nuestra libertad a la luz del misterio ontológico en Marcel. En ese sentido, nos percatamos que la libertad del ser humano no puede ser discutida en abstracto, es decir, fuera de una situación histórica concreta, desde esta interpretación la libertad se asume y se justifica. Si analizamos el momento nos daremos cuenta que la existencia humana se da en una situación espacio-temporal, con todo lo que esto implica, el ser humano trata de sobrepasar espacio y tiempo. Nace en tal fecha y en tal lugar, ha sido marcado por su cultura y el lenguaje de su entorno, sin embargo, su conocimiento abierto a todo, le hace presentarse a sí mismo, hacia el otro y proyectar su libertad al futuro. Se da cuenta que, la libertad, no es el libre arbitrio clásico. No es una propiedad del hombre que él poseyera como se posee una cualidad. Es una creación que la existencia humana se impone a sí misma. Ser libre es, pues, ser capaz de decidir el propio destino, buscar su fundamento último, aceptarlo o rechazarlo. Sin confundir la libertad con el libre albedrío, es decir, con el poder que tiene el hombre de elegir entre dos cosas o dos acciones igualmente posibles. El condenado a muerte no puede elegir entre la vida y la muerte. Pero, no por ello, deja de ser libre, pues cuenta con la posibilidad de aceptar el sufrimiento o la muerte o revelarse contra ellos. Así, yo mismo decido mi manera de ser, al ritmo de mis propias posibilidades. Debido a que la

existencia humana es de un tipo totalmente distinto frente a otro tipo de ser y en especial frente a los objetos que se nos oponen y que solemos representarnos como cosas cerradas en sí mismas.

La existencia humana, en ese aspecto, muestra un más allá de sí, realizado por sí misma, se expande como un círculo luminoso hacia lo otro. El ser humano, en ese sentido, no es una identidad oclusa “yo igual a yo”, sino un ser abierto y fundamentalmente relacionado. Es el ser que necesita del “otro” para formar su sí mismo personal, donde se moldea su libertad. Sin embargo, nuestra libertad interior que descubrimos, a través del misterio, no es una independencia absoluta, porque siempre habrá medios concretos que degradarán nuestra vida y, en consecuencia, la vida de nuestra libertad.

2. A través de este trabajo nos hemos percatado que los medios concretos que envilecen nuestra libertad son ciertas técnicas que Marcel les llamó *técnicas de envilecimiento*, cuyo objetivo es volver viles o despreciables a una categoría de seres, esto a los ojos de esos mismos seres y que sólo es posible en un mundo en el que los valores son sistemáticamente pisoteados, esos valores que se le confieren a toda existencia humana en su dignidad propia. Por ende, tenemos que proclamar el sinsentido que representan esas técnicas.

Actualmente se han desarrollado ciertas técnicas de envilecimiento que ya Marcel había denunciado en su tiempo. Por mencionar sólo una, la propaganda. ¿En qué consiste? Es una técnica que, de hecho, no puede, sino envilecer a aquellos individuos sobre quienes se ejerce y que supone hacia ellos un profundo desprecio. Por lo mismo: “Toda propaganda implica, en suma, la pretensión de manipular las conciencias”.¹ Es el desconocimiento cínico de esa ordenación de las conciencias. Una forma de modelar la opinión a su antojo

¹ Gabriel Marcel. Los hombres contra lo humano, ed. cit., p. 57.

de aquel individuo que envilece. Ahora bien, estará dirigida, muy posiblemente, a aquellos individuos que se niegan a dejarse adoctrinar, éstos se vuelven adversarios que se trata de someter por todos los medios.

Resumiendo, tenemos que insistir en que, para Marcel, cuando se habla de técnicas de envilecimiento, no se puede dejar de proferir el empleo masivo, sistemático, que de ellas hicieron los nazis, especialmente en los campos de concentración. Las masas vienen a ser en este reducto de esperanza, como ya se mencionó, un estado degradado de lo humano, es decir, se desarrollan en un estado de envilecimiento o de alienación: “No tratemos de persuadirnos de que una educación de las masas es posible: hay ahí una contradicción en los términos. Sólo el individuo, o más exactamente la persona, es educable”.²

En cuando a su aspecto sistemático: “Se inoculaba con todo conocimiento de causa el bacilo de la depravación a los seres humanos para que los desmoralizara, los matara moral y físicamente, como los piojos u otros microbios; y tal como los piojos que se incrustaban en nuestros cuerpos indefensos, la hez del campo; ...penetraba en nuestra vida social”.³ Esa hez a la cual los nazis confiaban su vigilancia y de la cual habían formado un grupo bajo el nombre de las llamadas funcionarias.

A estas técnicas, las hemos considerado únicamente bajo el aspecto ostensiblemente monstruoso. Para Marcel, es necesario llevar mucho más lejos el análisis para reconocer hasta qué punto o dentro de qué parámetros se han instalado en el mundo en el que vivimos. Sin embargo, afirmando que la propaganda no pueda ser clasificada entre las técnicas de envilecimiento, tenemos que admitir que entre ambas existe un íntimo parentesco. Sólo hay que formarse de la propaganda una idea bien pensada. Y si se puede expresar que la

² Ibid., p. 13.

³ Ibid., p. 39.

propaganda se reduce al conjunto de medios de persuasión, con la intención de reclutar adherentes para una empresa o un partido determinado. Es bastante claro que, aun desde esta perspectiva, la propaganda se presenta corruptible, en la medida en que tiende a convertirse en un modo de seducción. Si por medios torcidos, tiendo a sacar a la luz las ventajas que me elevan sobre mi adversario colocado bajo la misma bandera que yo. El filósofo francés sugiere que:

la situación es infinitamente más peligrosa donde la propaganda se desorbita, es decir, donde deja de ejercerse en la esfera de una empresa determinada para asumir una forma estatal, donde el Estado mismo tiende a comportarse como partido. La historia contemporánea demuestra abundantemente que la plaga que se denomina el partido único abre el camino a ese escándalo que es la propaganda de Estado, puesto que el partido único es siempre la raíz o el sostén de las dictaduras modernas. Es, pienso, en esta perspectiva donde se manifiesta más claramente el parentesco que existe entre la propaganda y las técnicas de envilecimiento.⁴

Desde nuestro punto de vista, en un mundo donde las técnicas de envilecimiento se ejercen de una forma generalizada, es un mundo donde, humanamente hablando, la víctima se siente inevitablemente tentada a tratar a sus perseguidores como ella fue tratada antes, todo ello conlleva una especie de circuito infernal de represalias y contra-represalias. Y el acto por el cual un ser libre decide irrumpir esta especie de círculo infernal, ese acto de ruptura se hace cada vez más intangible.

Finalmente: “No sería exagerado decir que, cuanto más el hombre *en general* consigue el *dominio* de la naturaleza, tanto más el hombre *en particular* es de hecho *esclavo* de esa misma conquista”.⁵ Es decir, el hombre busca su centro de gravedad en todas esas mecánicas que le aseguran una vida material tolerable. Su base de equilibrio se le

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

vuelve exterior y él se sitúa cada vez más en las cosas, en los aparatos de los cuales depende para existir.

3. A lo largo del escrito hemos mostrado que, a partir de la argumentación del misterio ontológico, es posible entender que la existencia humana entregada a la técnica mecánica, nunca podrá encontrar en ella el poder de liberarse de un sinnúmero de coacciones que se presentan primero como seducciones impuestas por una sociedad propagandista.

No obstante, los seres humanos estamos llamados a ser libres, en ello radica nuestro porvenir o nuestra fatalidad. Y somos invitados a ser libres, no libres *de*, sino libres *para*, libres para llegar a ser humanos; en juego está nuestro más libre y destacado sí mismo personal, comunicado siempre a un tú.

Por ende, a toda existencia humana le llega la hora de salir de su sueño, lo cual implica salir del mundo del tener; de la ciencia y de la técnica, para tomar su camino hacia el “ser”. Con ello, el individuo y, más precisamente la persona humana, puede retomar la existencia desde sí mismo, para empuñar su responsabilidad moral. De esa manera, el individuo pierde la posibilidad de justificar sus acciones por medio del paraíso de la pura determinación, pero gana lo que debía ganarse; la posibilidad de adueñarse del propio ser, de su mismidad, para ejercer su libertad.

4. Por último queremos proponer el “misterio” que, como reflexión segunda, puede ser una vía para acceder a nuestra libertad. Y es que el misterio unifica lo que el problema desune o separa. En el misterio, el ser encarnado es el hombre razonable es, quizás, ante todo y principalmente, aquel que percibe los límites del razonamiento. Recordemos lo que escribió Chesterton al comienzo de su *Ortodoxia*, citado por Marcel en su libro *Decadencia de la*

sabiduría: “El hombre insano es aquel cuya razón no tiene raíces y funciona en el vacío. Agrega que es el misterio lo que mantiene sano al espíritu humano. *En tanto tengáis el misterio, dice, tendréis la salud: Si destruis el misterio caeréis en lo morboso*”.⁶

Asimismo, el misterio pertenece al orden de lo metaproblemático: siendo el misterio, un problema al que lo invaden sus propios datos, una realidad que me envuelve, una afirmación que, no sólo profiero, sino que soy. Éste se halla más allá del sistema de la causalidad -al menos de la que utiliza la ciencia-, como ya lo vimos.

Para acercarnos al misterio, recordemos que necesitamos del recogimiento. Y sólo podremos elevarnos a lo metaproblemático o aun al misterio por el recogimiento, que como procedimiento nos desprende, o nos despega de la experiencia empírica. Le llamamos desprendimiento real y no abstracción, es decir, ficción reconocida como tal. Empero, sólo en el misterio se cumple ese desprendimiento. Que es, esencialmente, el acto que me recobra como unidad. Es así como una reflexión segunda nos lleva a entender que el recogimiento no consiste en mirar algo: es una recuperación, lo subrayo de nuevo, un restablecimiento interior.

Finalmente, nos adentramos en un más allá, lo vislumbramos, a través de la muerte del ser amado, pero no como un sueño que nos nubla y nos aliene la razón, es simplemente posibilidad y podemos afirmarla o rechazarla. Pero yo adopto las palabras, que al final de su conferencia *Valor e Inmortalidad*, pronunciada en diciembre de 1943 ante los miembros de enseñanza católica de Lyon, cuando Marcel se dirige a ellos diciéndoles:

Disponer así nuestra vida en torno del más allá es, sin duda, adoptar la posición contraria a la de casi todos los filósofos contemporáneos; y no niego que en el fondo de mí mismo una voz inquieta no proteste y no alegue con insistencia en favor de las metafísicas de la Tierra. Sin embargo, puede preguntarse si el rechazo sistemático del más allá no está en el origen de las

⁶ Gabriel Marcel. *Decadencia de la sabiduría*, ed. cit., p. 87.

convulsiones que han alcanzado su paroxismo en nuestra época: quizá un orden terrestre estable sólo puede instaurarse si el hombre conserva una conciencia aguda de lo que podría llamarse su condición *itinerante*; es decir, a menos que recuerde perpetuamente que tiene que abrirse un camino precario, a través de los bloques errantes de un universo desfondado y que parece escaparse por todas partes a sí mismo, hacia un mundo más fuertemente constituido en el ser y cuyos cambios e inciertos reflejos es lo único que le es dado percibir aquí abajo. ¿Acaso no ocurre todo como si ese universo desfondado se volviese implacablemente contra aquel que pretende establecerse en él hasta el punto de edificar allí una morada permanente? No se negará, ciertamente, que la afirmación de ese más allá trae consigo un riesgo, el “bello riesgo” de que hablaba el filósofo antiguo, pero toda la cuestión consiste en saber si, rehusando correrlo, no se empeña uno en una vía que, tarde o temprano, lleva a la perdición.⁷

Y esto conduce a cuestionarse que: “Mientras pensemos en términos de problema, no veremos nada, no comprenderemos nada; en términos de drama o misterio, será quizá un poco diferente. Como tan frecuentemente, la experiencia negativa, la de la decepción o la de la derrota, es aquí la más reveladora”.⁸

⁷ Gabriel Marcel. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, ed. cit., p. 164.

⁸ Gabriel Marcel. Filosofía concreta, ed. cit., p. 153.

BIBLIOGRAFÍA.

I. OBRAS DE GABRIEL MARCEL

1. Decadencia de la sabiduría, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Emecé, 1955, 111 pp.
2. Diario metafísico (1914-1928), tr. José Rovira, Buenos Aires, Losada, 1956, 329 pp.
3. Diario metafísico (1928-1933), tr. Félix del Hoyo, Madrid, Guadarrama, 1969, 217 pp.
4. Dos discursos y un prólogo autobiográfico, tr. Antonio Martí Lloret, Barcelona, Herder, 1964, 72 pp.
5. El misterio del ser, tr. María Eugenia Valentié, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, 319 pp.
6. En busca de la verdad y la justicia, tr. Juan Godo, Barcelona, Herder, 1967, 166 pp.
7. Filosofía concreta, tr. Alberto Gil, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 283 pp.
8. Filosofía para un tiempo de crisis, tr. Fabián García, Madrid, Guadarrama, 1971, 250 pp.
9. Incredulidad y fe, tr. Fabián García, Madrid, Guadarrama, 1971, 178 pp.
10. Los hombres contra lo humano, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Hachettess, 1955, 215 pp.
11. Obras de teatro; Roma ya no está en roma, Un hombre de Dios y El Emisario, tr. Beatriz Guido, Buenos Aires, Losada, 1953, 217 pp.
12. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico, tr. Luis Villoro, México, UNAM, 1955, 86 pp.
13. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza, tr. Ely Zanetti, Buenos Aires, Nova, 1955, 275 pp.
14. Ser y Tener, tr. Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós, 1996, 235 pp.

II OBRAS SOBRE GABRIEL MARCEL

15. ADURIZ, Joaquín. Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, 149 pp.
16. DAVI, Marie Magdalene. Un filósofo itinerante, tr. José Pérez, Madrid, Gredos, 1963, 335 pp.
17. GALLAGHER, Kenneth. La filosofía de Gabriel Marcel, tr. Acacio Gutiérrez, Madrid, Razón y fe, 1968, 269 pp.
18. PARAIN-VIAL, Jeanne. Gabriel Marcel, tr. Enrique Molina, Barcelona, Fontanella, 1969, 215 pp.
19. PECCORINI, Francisco. Gabriel Marcel. La razón del ser en la participación, Barcelona, Juan Flores, 1959, 351 pp.

III. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

20. AQUINO, Tomás de. El ente y la esencia, tr. Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1974, 76 pp.
21. BOCHENSKI, L.M. La filosofía actual, tr. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 340 pp.
22. BUBER, Martín. Caminos de utopía, tr. José Rovira, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 208 pp.
23. BUBER, Martín. ¿Qué es el hombre?, tr. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 153 pp.
24. BUBER, Martín. Yo y Tú, tr. Horacio Crespo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, 107 pp.

25. CANALS, Francisco. Textos de los grandes filósofos, Barcelona, Herder, 1974, 320 pp.
26. CORETH, Emerich. Esquema de una antropología filosófica, tr. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1980, 268 pp.
27. CORVEZ, Maurice. La filosofía de Heidegger, tr. Agustín Ezcurdia, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 137 pp.
28. DESCARTES, René. Tratado del hombre, tr. Guillermo Quintas, Madrid, Nacional, 1980, 157 pp.
29. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo, tr. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós, 1990, 150 pp.
30. HEIDEGGER, Martín. Arte y poesía, tr. Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 149 pp.
31. HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 478 pp.
32. HEIDEGGER, Martín. La essence of human freedom, tr. Ted Sandler, London, Continuum, 2002, 216 pp.
33. HEIDEGGER, Martín. ¿Qué es metafísica?, tr. Xavier Zubiri, Madrid, Caparrós, 1996, 89 pp.
34. HUSSERL, Edmund. Meditaciones cartesianas, tr. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 2002, 222 pp.
35. MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción, tr. Jem Cabanes, México, Planeta, 1985, 469 pp.
36. MERLEAU-PONTY, Maurice. Lo visible y lo invisible, tr. José Escudo, Barcelona, Seix Barral, 1970, 358 pp.

37. NIETZSCHE, Federico. Ecce Homo, tr. Federico Milá, Buenos Aires, Siglo XX, 1978, 125 pp.
38. ORTEGA y GASSET, José. ¿Qué es filosofía?, Madrid, Revista de Occidente, 1976, 264 pp.
39. PEGUEROLES, Juan. El pensamiento filosófico de San Agustín, Barcelona, Labor, 1972, 157 pp.
40. RAMOS, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México, México, Espasa-Calpe, 1985, 145 pp.
41. RICOEUR, Paul. Si mismo como otro, tr. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996, 415 pp.
42. ROBBERECHTS, Ludovic. El pensamiento de Husserl, tr. Tomás Martínez, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 116 pp.
43. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. Ética, México, Grijalbo, 1981, 245 pp.
44. SARTRE, Jean Paul. El ser y la nada, tr. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2004, 860 pp.
45. SCHELER, Max. La idea del hombre y la historia, tr. Juan José Olivera, Buenos Aires, Pleyade, 1978, 76 pp.
46. SCHELER, Max. Ordo Amoris, tr. Xavier Zubiri, Madrid, Caparrós 1996, 89 pp.
47. VATTIMO, Gianni. Nihilismo y emancipación, tr. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 204 pp.